

الكلمة الملهمّة في الحكمة المحكّمة لوهااء الفلسفة المشنّمة

۱۳۳۸ھ

مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ منہجوں فلسفہ کی کمزوری کے لئے



ALAHAZRAT NETWORK

اعلیٰ حضرت نیٹ ورک

www.alahazratnetwork.org



تصنیف لطیف

اعلیٰ حضرت، مجدد امام احمد رضا

ALAHAZRAT NETWORK

اعلیٰ حضرت نیٹ ورک

www.alahazratnetwork.org

رسالہ

الكلمة الملقمة في الحكمة المحكية لوهاء الفلسفة المشتملة

(مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ منحوس فلسفہ کی کمزوری کے لئے)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلم على عباده
الذين اصطفى الله خيراً مما
يشركون بل الله خير واعلى
واجل واكرم اعوذ بالله
من نزغات الفلسفة فما
هو الا فل وسفه قال الفقير
عبد المصطفى احمد رضا الحمدي السني
الحنفي القادري البركاتي غفر الله تعالى له
ما مضى من سيئاته وما ياتي -
سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں
کا پروردگار ہے اور بس۔ اور سلام ہو اس کے
برگزیدہ بندوں پر۔ کیا اللہ بہتر ہے یا ان کے خستہ
شریک۔ بلکہ اللہ ہی بہتر سب سے بلند اور جلالت
محرم والا ہے۔ میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں فلسفہ
کے دوسووں سے۔ وہ تو محض بے عقل اور حماقت ہے
کہتا ہے فقیر عبد المصطفیٰ احمد رضا سنی حنفی قادری
برکاتی۔ اللہ تعالیٰ اس کے گزشتہ اور آئندہ گناہوں
کی مغفرت فرمائے۔

بعونہ تعالیٰ فقیر نے ردِ فلسفہ جدیدہ میں ایک مضبوط کتاب مسیحی بنام تاریخی

فوز میں درجہ حرکت زمین لکھی جس میں ایک سو پانچ دلائل سے حرکت زمین باطل کی اور جاذبیت نافریت وغیرہ امور عوامات فلسفہ جدیدہ پر وہ روشن رد کئے جن کے مطالعہ سے ہر ذی انصاف پر بحدہ تعالیٰ آفتاب سے زیادہ روشن ہو جائے کہ فلسفہ جدیدہ کو اصلاً عقل سے نہیں۔ اس کی فصل سوم میں ایک تذیل لکھی جس میں وہ دلائل ذکر کئے کہ فلسفہ قدیمہ نے درجہ حرکت زمین پر دئے۔ ہم نے ان کا ابطال کیا کہ یہ دلائل باطل و زائل ہیں ان میں سے تعلیل پنجم یہ تھی فلک میں میل مستدیر ہے تو زمین میں نہ ہوگا کہ طبیعت متضاد ہے۔ ہفتم یہ کہ زمین میں مبدع میل مستقیم ہے تو مبدع میل مستدیر محال۔ ہشتم یہ تھی کہ زمین کا دورہ طبعاً و ارادہ نہ ہونا ظاہر اور قہر کو دوام نہیں۔ نہم یہ کہ حرکت زمین ماننے والوں کے نزدیک یہ حرکت نامتناہی ہے تو قوت جسمانی سے اس کا صدور محال۔ دہم یہ کہ طبیعات میں ثابت ہے کہ حرکت وضعیہ نہ ہوگی مگر ارادیہ اور زمین ذات ارادہ نہیں۔ ان کے رد نے اصول فلسفہ قدیمہ کے ازہاق و ابطال کا دروازہ کھولا۔ ہم نے تین مثل مقام ان کے رد میں لکھے جن سے بعونہ تعالیٰ تمام فلسفہ قدیمہ کی نسبت روشن ہو گیا کہ فلسفہ جدیدہ کی طرح باز بچہ اطفال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہ تذیل ان مقامات جلیل کے سبب بہت طویل ہو گئی اور اس کی فصل چہارم دور جا پڑی۔ ولد اعز ابوالبرکات محی الدین جیلانی آل الرحمن معروف بہ مولوی مصطفیٰ رضا خان سلمہ الملک المنان والبقاہ والی معالی کمالات الدین والدنیا رقاہ کی رائے ہوئی کہ ان مقامات کو رد فلسفہ قدیمہ میں مستقل کتاب کیا جائے کہ اگرچہ دم الاخیرین لکھا نہ ہو۔ ایک کتاب رد فلسفہ جدیدہ میں رہے۔ دوسری رد فلسفہ قدیمہ میں، اور مقاصد فوز میں میں اجنبی سے فصل طویل نہ ہو۔ یہ رائے فقیر کو پسند آئی، وہ کتاب کامل انصاب بعون الملک الوباب یہ ہے مستفی بنام تاریخی الکلمۃ المہمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لیوہاء فلسفۃ المشتمیۃ۔ مسلمان طلباء پر دونوں کتابوں کا بغور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے ہے کہ دونوں فلسفہ مزخرف کی شناعتوں، جہالتوں، سفاحتوں، ضلالتوں پر مطلع رہیں۔ اور بعونہ تعالیٰ عقائد حقہ اسلامیہ سے ان کے قدم منزّل نہ ہوں۔ فقیر کا درس مجددہ تعالیٰ تیرہ برس دس مہینے چار دن کی عمر میں ختم ہوا، اس کے بعد چند سال تک طلباء کو پڑھایا۔ فلسفہ جدیدہ سے تو کوئی تعلق ہی نہ تھا، علوم ریاضیہ و ہندسیہ میں فقیر کی تمام تحصیل جمع تفریق ضرب تقسیم کے چار قاعدے کہ بہت بچپن میں اس غرض سے سیکھے تھے کہ فرائض میں کام آئیں گے اور صرف شکل اول تحریر اقلیدس کی و پس جس دن یہ شکل حضرت اقدس حجۃ اللہ فی الارضین معجزہ من معجزات سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہم اجمعین خاتمہ المحققین سیدنا ابوالقدوس سرہ الماجد سے پڑھی اور اس کی تقریر حضور میں کی۔ ارشاد فرمایا، تم اپنے علوم دینیہ کی طرف متوجہ رہو

ان علوم کو خود حل کر لو گے۔ اللہ عزوجل اپنے مقبول بندوں کے ارشاد میں برکتیں رکھتا ہے، حسب ارشاد
 سامی یعونہ تعالیٰ فقیر نے حساب و تجربہ مقابلہ و لوگاکارٹم و علم مرتعات و علم مثلث کروی و علم ہیئت
 قدیمہ و ہیئت جدیدہ و زینیات و آرتھماطیقی وغیرہ میں تصنیفات فائقہ و تحریرات رائقہ لکھیں اور صد ہا
 قواعد و ضوابط خود ایجاد کئے۔ محمد ثابتمہ الشہید مجدد اللہ تعالیٰ اس ارشاد اقدس کی تصدیق تھی کہ
 ان کو خود حل کر لو گے۔ فلسفہ قدیم کی دو چار کتابیں مطابق درس نظامی اعلیٰ حضرت قدس سرہ الشریف سے
 پڑھیں اور چند روز طلبہ کو پڑھائیں، مگر مجدد اللہ تعالیٰ روز اول سے طبیعت اس کی ضلالتوں سے دور اور
 اس کی ظلمتوں سے نفور تھی۔ سرکار ایدہ قرار بارگاہ عالم پناہ رسالت علیہ افضل الصلوٰۃ والرحمۃ سے دو خطیں
 اس خانہ زاد بچکارہ کے سپرد ہوئیں، افتاء اور رد و پایہ۔ انھوں نے مشغلہ تدریس بھی چھڑایا اور آج ۳۵
 برس سے زائد ہوئے کہ مجدد اللہ تعالیٰ فلسفہ کی طرف رجحان نہ کیا نہ اس کی کسی کتاب کو کھول کر دیکھا۔ اب اخیر
 عمر میں سرکار نے اپنے کرم بے پایاں کا صدقہ بندہ عاجز سے یہ خدمت لی کہ دونوں فلسفوں کا رد کرے اور
 ان کی قباحتوں، مشناعتوں، حماقتوں، ضلالتوں پر اپنے دینی بھائیوں طلبہ علم کو اطلاع دے۔ ناظرین
 والا تمکین اہل انصاف لادین سے اُمید کہ حسب عادت متفلسفہ لہو و لاف سلہ و انکار واضحات و
 تشکیک بے ثبات و فارغ مجادلات کو کام میں نہ لائیں۔ اُن کے اچلہ اکابر ماہرین ابن سینا سے
 جو نیوری مصنف شمس بازغہ تک کون ایسا گزرا ہے جس پر رد و طرد نہ ہوتے رہے۔ فلسفہ مزخرفہ
 کا شیوہ ہی یہ ہے کہ

ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت رفت و منزل بدیگرے پڑاخت

(جو بھی آیا اُس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کر دی رت)

یہ چند اوراق تو اس کے قلم کے ہیں جس نے ابتدا ہی سے فلسفہ کو سخت مکروہ جانا اور صرف دو چار
 کتابیں درس میں پڑھ کر دو ایک بار پڑھا کر جو چھوڑا تو ۵۴ سال سے زائد ہوئے کہ اُس کا نام نہ لیا لغو
 و فضول ابحاث کی حاجت نہیں بنگاہ ایمانی اصل مقاصد کو دیکھئے، اگر حق پائیے تو ابن سینا اور اسکے
 احزاب کی بات زبردستی بنانے کی ضرورت نہیں۔

و بالله العصمة والله يقول الحق وهو
 يهدي السبيل وحسبنا الله ونعم
 الوكيل۔
 اور اللہ تعالیٰ کی توفیق کے سبب ہی گناہوں سے
 بچاؤ ہو سکتا ہے۔ اور اللہ حق فرماتا ہے،
 اور وہی سیدھی راہ دکھاتا ہے۔ اور ہمارے
 لئے اللہ ہی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا کار ساز ہے۔ (ت)

اس کی تقریب یوں ہوئی ۸ اگست ۱۹۱۶ء کو ولدِ اعزّہ مولانا مولوی محمد ظفر الدین بہاری اعلیٰ مدرس عالیہ شہسرام جعلہ اللہ کا اسماء ظفر الدین نے ایک سوال بھیجا کہ امریکہ کے کسی مہندس نے دعویٰ کیا کہ ۷ اگست ۱۹۱۶ء کو اجتماع سیارات کے سبب آفتاب میں اتنا بڑا داغ پڑے گا کہ اس کے باعث زلزلے آئیں گے، طوفانی شدید آئے گا، ممالک برباد کر دئے جائیں گے، یہ ہو گا وہ ہو گا، غرض قیامت کا نمونہ بتایا تھا، یہ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب چند ورق پر دے دیا گیا کہ یہ محض باطل بے اصل ہیں، نہ وہ اجتماع سیارات اس تاریخ کو ہو گا جس کا وہ مدعی ہے، نہ جاذبیت کوئی حقیقت رکھتی ہے، اس کے ضمن میں بعض دلائل ردّ حرکت زمین کے لکھے جب انھیں طویل ہوتا دیکھا اُجھڑ کر لئے اور ردّ فلسفہ جدیدہ میں بعونہ تعالیٰ کافل و کافل کتاب فوخر مبین لکھی اس کی تدلیل نے ردّ فلسفہ قدیم کی تقریب کی جسے اس سے جُدا کر کے مجھہ تعالیٰ یہ کتاب الکلمۃ المہمۃ تیار ہوئی، والمحمد للہ ربّ العالمین اب ہم اُن مقامات عالیہ کو ذکر کریں وباللہ التوفیق و بد الوصول الی ذری الحقیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اور اسی کے ذریعے تحقیق کی چوٹیوں تک رسائی ہو سکتی ہے۔ ت)

مقام اول

اللہ عزّ و جلّ فاعل مختار ہے اس کا فعل نہ کسی مزج کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند، یہ مقدمہ نظر ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی۔
 یفعل اللہ ما یشاء فعل لما یرید
 اور اللہ جو چاہے کرے۔ جب جو چاہے کرے۔
 لہ الخیرۃ۔ اختیار اُسی کو ہے۔ (ت)

یوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو متساویوں میں بے کسی مزج کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے۔ دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو۔ اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں۔ یہ پینا چاہے اُن میں سے جسے جی چاہے اُٹھالے گا۔ ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر و یکساں ہوں جسے چاہے چلے گا۔ ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اُس فعال لما یرید کے ارادہ کا کیا کہنا۔
 اقول (میں کہتا ہوں۔ ت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال تر مزج بلا مزج ہے۔ دو متساویوں

میں سے ایک خود ہی رائج ہو جائے یہ یہاں نہیں کہ نفس ارادہ مرئج ہے اور ترجیح بلا مرئج میں مصدر راگز صرافت مصدریت پر ہوا یعنی للفاعل تو ہرگز محال نہیں، بداہتہ واقع ہے، ہاں یعنی للفعول ہو تو محال کہ وہی ترجیح بلا مرئج ہے۔ فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کفر و انکار رکھتا ہے مگر الحمد للہ کہ افلاک و کواکب اور اُن کی حرکات نے اپنے خالق عزوجل کا مختار مطلق ہونا روشن کر دیا اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے مُنہ میں پھر دے دیا۔ فلسفہ کا اِدعا ہے کہ:

(۱) افلاک بسیط ہیں ہر فلک کی طبیعت واحد مادہ واحد ہے۔ اگرچہ باہم افلاک کے طبائع و مواد مختلف ہیں۔

(۲) طبیعت واحد مادہ واحد میں ایک ہی فعل نسق واحدہ پر کر سکتی ہے۔ اختلاف ممکن نہیں۔ لہذا ہر بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہے کہ وہی نسق واحدہ پر ہے بخلاف مثلث مربع وغیرہ کہ اُن میں کہیں سطح ہے کہیں خط کہیں نقطہ، یونہی اور اختلاف بھی سبب ہے کہ پانی کی جو بوند گرے آگ کا جو پھول اُڑے اسکی شکل ٹر وی ہوتی ہے۔

(۳) فاعل دو مساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کر سکتا کہ اُس کی نسبت سب طرف

عہ متفلسف جو نہ پوری نے اپنی ظلمت نازغہ سے ظلماً شمس بازغہ کی فصل چیز میں کہا:

وجود الجسم بدون فاعل وان كان
غير ممكن لكن نسبة الفاعل الى
جميع الاحياء على السواء فلا يمكن
تعيين الحيز منه ما لم يمكن لطبيعة
الجسم خصوصية معه
جسم کا وجود بغیر فاعل کے اگرچہ ناممکن ہے لیکن
فاعل کی نسبت چونکہ تمام چیزوں کی طرف برابر ہے
لہذا کسی خاص چیز کے ساتھ فاعل کی طرف سے
جسم کی تعیین ممکن نہیں جب تک طبیعت جسم کو
اُس چیز کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو (ت)
دیکھو کیسا صاف کہا کہ خالق کو قدرت نہیں کہ جسم کو کسی خاص چیز میں پیدا کر کے جب تک طبیعت
ہی کو اُس چیز سے کوئی خصوصیت نہ ہو۔

كذلك يطعم الله على كل قلب متكبر
جبار۔ ۱۲ منہ غفرلہ۔
یونہی مہر کر دیتا ہے اللہ تعالیٰ متکبر سرکش کے
سارے دل پر۔ (ت)

لله الشمس بازغہ فصل وبالحرى ان سین ان کل مالایمکن خلوا الجسم عنه الخ مطبع علوی بکھنؤ ۱۳۹

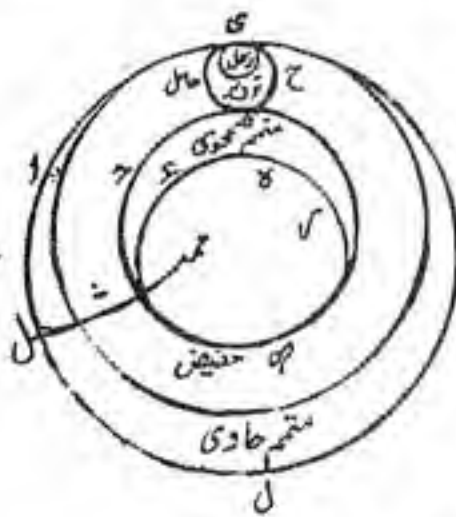
برابر ہے۔ اگر ترجیح دے بلا مرجع ہو اور یہ محال ہے۔
 فلسفہ ذوسفہ اپنے یہ تینوں ادعا پر یاد رکھے اور اب افلاک میں خود اپنے بتائے ہوئے اختلافات
 کی چارہ جوتی کرے ہم اولاً ہر فلک کی شکل و حرکت و جہت اور پُرزے اور اُن کی حرکتیں اور جہتیں سنائیں،
 پھر سوالات گنائیں۔

امر عام تو یہ ہے کہ ہر فلک کرہ مجوف ہے جس میں محدب و مقعر دو سطحیں۔ ایک فلک دوسرے
 کے جوف میں ہے اور سب سے نیچے فلک قمر کے پیٹ میں چاروں عناصر فلک آتلس سب سے اوپر
 اور اس کی حرکت سب سے سریع تر ہے مرکز عالم پر مشرق سے مغرب کو چلتا اور ایک رات دن بلکہ ۲۴ گھنٹے
 سے بھی ۳ منٹ ۵۶ سیکنڈ کم میں دورہ پورا کرتا ہے۔ قطبین شمالی اور جنوبی اس کے قطب ہیں اور
 معدل النہار جس کی سطح میں خط استوا واقع ہے اُسی کا منطقہ یہ فلک تمام افلاک زیرین کو بھی اپنے
 ساتھ ساتھ گھماتا ہے۔ طلوع و غروب جلد کو اکب باہمی وجہ سے ہے۔ اس میں کوئی ستارہ یا پرزہ نہیں۔
 اقول نہیں کہنا جزاوت ہے یہ کہیں کہ معلوم نہیں کیا احتمال ہے کہ اس میں کچھ کو اکب ہوں کہ
 بوجہ شدت بعد نظر نہ آتے ہوں بلکہ کیا دلیل ہے کہ انہی کو اکب مشہودہ سے بعض فلک اعظم میں نہیں
 بلکہ کمکشاں اور نثرہ اور کف الخضیب کے پیچھے اور ان کے سوا جہاں جہاں سماجی شکلیں ہیں ان میں صریح
 احتمال ہے کہ یہ ستارے تمام ثوابت سے اوپر ہوں کہ بوجہ بُعد منظر و قرب باہم ان کے اجسام متمیز
 نہ ہوتے ہوں ایک چمکیلی سطح ابر سفید کی شکل میں نظر آتی ہو۔

فلک ثوابت، اس کا مرکز اُس سے متحد ہے مرکز قطب قطبین عالم سے ۲۳ درجے ۲۴ دقیقہ
 جدا ہیں اس کی حرکت مغرب سے مشرق کو ہے یہ بائیس ہزار برس میں بھی ایک دورہ پورا نہیں کرتا اور
 اگلوں کے خیال میں تو ۳۶ ہزار برس میں اُس کا دورہ تھا تمام ثوابت رنگارنگ مختلف اقدار کے اسی
 میں ہیں، ساتوں آسمانوں کے مشلات مرکز و اقطاب و جہت حرکت و قدر سرعت سب میں اسی کے
 موافق ہیں اس لئے ان کو مشلات کہتے ہیں کہ ان باتوں میں فلک البروج کے مماثل ہیں اس فلک میں
 کو اکب کے سوا اور کوئی پرزہ نہیں اقول ضرور ہیں اور ہزاروں میں ثوابت کی چال باہم مختلف مرصود
 ہوتی ہے نیز اجدی میں بیاسی ثوابت کی چال منضبط کی ہے کوئی ۶۳ برس میں ایک درجہ طے کرتا ہے
 جیسے عروق الرامی، کوئی ۶۴ میں جیسے نسر واقع، کوئی ۶۵ میں جیسے ربکہ الرامی، کوئی ۶۶ میں جیسے
 سیل یمانی نسر طر جدی الفرقہ، کوئی ۶۷ میں جیسے نیر الفلک، یوں ہی درجہ ۸۲ برس تک اختلاف
 ہے۔ جب ایک درجہ میں ۱۹ برس کا تفاوت ہے تو پورے دورے میں تقریباً سات ہزار برس کا

فرق ہوگا ، تو ضرور سب کی جدا تدویریں ہیں جن کی چالیں مختلف ۔

فلک زحل ، اس میں پانچ پُرزے مختلف شکل میں (۶ مثل مرکز سے ہے کہ مرکز



عالم ہے ۔ اس کے ثمن میں ح ب سطح حامل مرکزہ پر ہے کہ مرکز عالم سے جدا ہے ان دونوں کے محب و مقعر متوازی ہیں (۱) کا متوازی ۶ ہے اور ب کا متوازی ح ، لاجرم اس حامل کے سبب مثل میں دو کلیاں نکلیں جن میں ہر ایک کا دل مختلف ہے اوپر کی کلی (۱) ب نقطہ آء ح ی پر پتلی اور پھر ل تک چوڑی ہوتی گئی ہے اسے تم حاوی کہتے ہیں اور نیچے کی کلی ج ۶ نقطہ ح فیض لک پر پتلی اور پھر م تک چوڑی ہوتی گئی ہے ثمن حامل ح ب میں ح تدویر

ہے یعنی ایک مستقل گرد کہ ان سطحوں کی طرح زمین کو شامل نہیں اور ایک کنارے کو جوف ہے اس جوف میں ط کوکب مثل زحل مرکز ہے تم حاوی و مموی کی چال جہت و قدر و مرکز و قطب میں وہی مثل کی چال ہے ہر روز ۸ ثانیے گزرتے گزرتے اس کے محب و مقعر انھیں میں ہیں اور حامل کی ہر روز دو دقیقے ۳۵ ثانیے تدویر کی ۴۵ دقیقے ۷ ثانیے ۴۴ ثانیے ۴۳ ثانیے ۔

فلک مشتری ، سب باتوں میں مثل فلک زحل ہے مگر حامل ہر روز چار دقیقے ۵۹ ثانیے ۱۶ ثانیے تدویر ۴۵ دقیقے ۹ ثانیے ۳ ثانیے ۔

فلک مریخ ، حامل ۳۱ دقیقے ۲۶ ثانیے ۴۰ ثانیے تدویر ۲۰ دقیقے ۱۴ ثانیے ۴۰ ثانیے باقی سب باتوں میں بدستور ۔

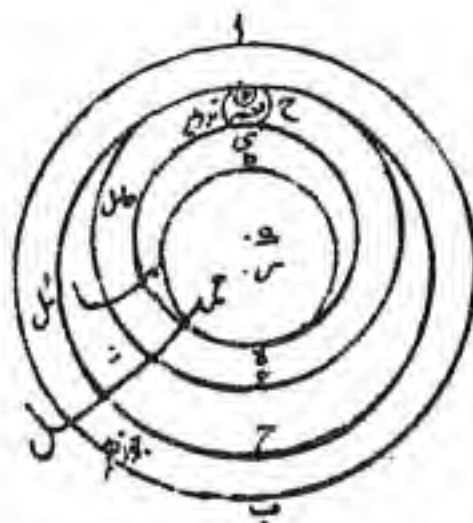
فلک شمس ، اس میں چار پُرزے ہیں ، شکل وہی ہے جو زری ۔ صرف یہاں تدویر کی جگہ شمس سمجھو ۔ حامل کو یہاں خارج مرکز کہتے ہیں ۔ اس کی چال روزانہ ۲۹ دقیقے ۸ ثانیے ۲۱ ثانیے باقی بدستور ۔

فلک زہرہ ، سابق کی طرح پانچ پُرزے ، حامل کی چال مثل خارج شمس تدویر ۲۶ دقیقے ۵۹ ثانیے ۲۹ ثانیے ۔ باقی اسی طرح ۔
فلک عطارد ، سات پُرزے ہے ۔



اول مثل مرکز میں پرکہ مرکز عالم ہے ام مدیر مرکزی پر اس کا متم حادی، ب ح محوی ل م۔ ۱۵
حامل مرکز کے پر اس کا متم حادی ج ح محوی م ح حامل کے اندر ح تدویر اس کے اندر ط عطارد
مثل بدستور حامل ایک درجہ ۵۸ دقیقے ۱۶ ثانیے ۳۲ ثانیے مدیر مثل خارج شمس تدویر ۳ درجے ۶ دقیقے
۲۴ ثانیے ۷ ثانیے۔

فلک قمر، چھ پُرزے ہیں ل ط مثل مرکز ص پر، ب ح جوزہ ح حامل تیز مرکز ص پر۔
متم حادی ج ح محوی ط ی۔ ۱۵ حامل مرکز کے پر۔ ح تدویر ط قمر مثل بدستور۔



جوزہ ۳ دقیقے۔ ۱۶ ثانیے ۳۲ ثانیے۔ حامل ۱۱ درجے ۹ دقیقے ۷ ثانیے ۳۴ ثانیے حامل ۲۴ درجے
۲۲ دقیقے ۵۳ ثانیے ۲۲ ثانیے تدویر ۱۳ درجے ۳ دقیقے ۵۳ ثانیے ۵۶ ثانیے، یہ تمام حرکات

مثل منطقة البروج مغرب سے مشرق کو ہیں مگر مدیر عطارد و جوزہر و مائل قمر کہ تینوں مثل اطلس مشرق سے مغرب کو اور تمام تدویروں کا نصف بالا مثل منطقة ہے مگر قمر میں مثل اطلس، متاخرین نے غمہ متحیرہ و قمر کے افلاک میں چودہ پُرزے اور مانے ہیں جن کی تفصیل شروع تذکرہ میں ہے۔

سوالات

(۱) **أَقُولُ** مادہ واحدہ میں طبیعت واحدہ کا فعل واحد تو اس کا مقصد تھا کہ افلاک مثل زمین کرۃ مصمتہ بے جوف بنے کہ ایک ہی سطح رکھتے، دیکھو پانی کے قطرے اور آگ کے پھول ایسے ہی نکلتے ہیں نہ کہ اندر سے خالی جوف کا اقتضاء طبع بسیط نے کس بنا پر کیا جس سے محذب و مقعر و سطی متباہن بالنوع پیدا ہوئیں، بڑی سطوح مستدیرہ فلاسفہ کے نزدیک مختلف بالنوع ہیں جیسے مستوی و مستدیر کہ ایک کا دوسرے پر انطباق ناممکن، اگر کہتے بننا تو دینہی مگر جوف میں اور اجسام کا ہونا مانع آیا۔

اقول یہ مانع خارج سے ہے تو قصر ہوا، ایک تو افلاک پر قصر لازم آیا دوسرے اس کا دوام، اگر کہتے وہ مادہ جس میں طبیعت نے فعل کیا یہیں ملا۔

اقول مادہ متحیز بالذات نہیں لباس صورت کے بعد متحیز ہو گا۔ اور صورت بے شکل موجود نہیں ہو سکتی، کہا نص علیہ ابن سینا فی الاشارات (جیسا کہ ابن سینا نے اشارات میں اس پر نص کی ہے۔ ت) اور یہاں فعل ایجاد شکل کے لئے ہے تو اس وقت تحیز ہیوئی کہاں، اگر کہتے مادہ میں اسی کھٹکل شکل کی قابلیت تھی۔

اقول، **اوّل** مادہ باعتبار اشکال لوح مادہ ہے ہر نفس کی قابلیت رکھتا ہے وہ قابلیت ہرگز نہ اتصال و انفصال ہی کے لئے مانا گیا ہے اور شک نہیں کہ ان کے ورود سے ہر طرح کی مختلف شکلیں پیدا ہونگی فلک پر کہ استحالة خرق و الیام کے مدعی ہیں وہ جہت مادہ سے نہیں بلکہ تسدید جہت سے۔

ثانیاً مادے میں کسی شکل خاص کا اقتضا باقی سے آیا ہو تو فلاسفہ کا مدعا کہ ہر جسم کی ایک شکل طبعی ہے جیسا کہ مقام پنجم میں آتا ہے مردود ہو جائے گا وہاں انہوں نے خود تصریح کی ہے کہ خصوصیت شکل جانب مادہ مستند نہیں ہو سکتی۔

(۲) فلک تو بسیط ہے ہر جہت سے اُسے یکساں نسبت ہے پھر کس نے تخصیص کی کہ اطللس مشرق سے مغرب کو گھوٹے یا مائلات مغرب سے مشرق کو۔ اس کا جواب سفہاء نے تین مہل تحککات سے دیا:

(ا) ہر فلک کا مادہ اسی طرف حرکت کو قبول کرتا ہے۔

(ب) سافلات سے ان کے تعلقات اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(ج) ہر فلک اپنے مبدا مفارق کا عاشق اور اپنے معشوق سے تشبیہ چاہتا ہے وہ یونہی ملتا ہے۔
اقول، اولاً یہ بدیہہ نہ تھکے ہیں، جہت میں کیا خصوصیت ہے کہ مادہ اسی کو قبول کرے دوسرے سے اپنا سافلات سے تعلق یا مفارقات سے تشبیہ کسی جہت خاص پر موقوف، و من ادعی فعلیہ البیان (جس نے دعویٰ کیا دلیل اس کے ذمہ ہے۔ ت)

ثانیاً کتنا صریح جھوٹ ہے کہ ہر فلک کا مادہ اسی کا قابل، سفہاء نے افلاک کلیہ کو دیکھا انہیں مختلف بالمادہ مان چکے ہیں سمجھے کہ نجات پاتی۔ ہر فلک کے افلاک جزئیہ کو دیکھیں۔ فلک شمس میں دو حرکتیں ہیں مثل و خارج کی۔ فلک علویات و زہرہ میں تین تین مثل و حامل و تدویر کی فلک عطار میں چار، تین یہ اور ایک مدیر کی۔ فلک قمر میں پانچ، تین وہ اور جوہر و مائل کی، بلکہ ہر ایک میں ایک ایک حرکت زائد ہے کہ کوکب خود بھی حرکت وضعیہ رکھتا ہے اور ان سب کی قدر مختلف ہے جیسا کہ گذرا۔ اور دو فلک زیریں میں اختلاف جہت بھی عطار د میں مدیر مغرب کو جاتا ہے باقی مشرق کو، اور قمر میں مثل و حامل مشرق کو جاتے ہیں باقی مغرب کو، اور شمس نہیں کہ مادہ واحد ہے وہ اگر ایک ہی کو قبول کرتا ہے دوسری کدھر سے آئی۔ یونہی تعلق و تشبیہ کے لئے مختلف راہیں لینا کیونکہ، حالانکہ سب پُر زوں سے ایک ہی نفس متعلق اور قابل بھی واحد، پھر اختلاف یعنی جو۔

ثالثاً کیا فارق ہے کہ اطللس کا تعلق و تشبیہ حرکت شرقیہ ہی سے ہو سکے یا مغرب سے ناممکن تھا اور باقی آٹھ کا مغرب ہی سے بن پڑا شرقیہ سے محال تھا۔

رابعاً افلاک عقول کے کسی امر مشترک میں تشبیہ چاہتے ہیں، یا ہر فلک اپنے معشوق کے امر خاص میں بر تقدیر اول اسے وجہ تخصیص ٹھہرانا کیسا جہل ہے۔ بر تقدیر ثانی واجب تھا کہ ہر فلک کی

ثالثاً جوت دار ہونے کا منافی کثرت فعل نہ ہونا ایسا بیان کیا گیا وہ مسلم ہے حالانکہ اُس پر بھی وہی رد ہے۔ ہم نے آغاز کلام اسی سے کیا۔ ہاں اتنا فائدہ ہوا کہ وہ جو ہم نے کہا تھا کہ طبیعت کا اپنا اقتضا جوت نہ ہونا ہے وہ جو پوری نے صاف مان لیا اور ہمارے اعتراض کو اور مستحکم کر دیا۔

رابعاً ہاں عنایت الہی نے کیا جو کچھ کیا یہ مختلف اجزاء کی نسبت مختلف عنایاں یا کچھ عنایاں کی تعین دیر کی تعین میں اضمح کی تعین وغیرہ وغیرہ سب بیابندی استعداد ہیں یا بطور استعداد۔ اول کہاں بسیط مادے میں اختلاف استعداد کیسا اور ثانی وہی فاعل مختار پر ایمان ہوا۔ طوسی نے سارے فلسفے کا شہرہ ڈھال دیا تم نے کونسی اینٹ سلامت رکھی۔ بات وہی ہوئی کہ یہ تخصیص فاعل کی طرف سے ہیں تین بیسی اور ساٹھ ناک کہاں کہ یوں ہائے مجبوری وائے مجبوری۔ اللہ عزوجل کو فاعل مختار ماننا وہ سخت ناگوار ہے کہ بچکیاں لودم توڑو ان کییاں یو لو مگر اس پر ایمان محال۔ دل سے مان بھی چکے، زبان چبا چکا کہہ بھی چکے مگر اقرار ناممکن کہ فلسفہ کا۔ ارا شہر ڈھے جائے گا،

جحد و ابہا واستیققتہا النفسہم اور ان کے منکر ہوئے اور ان کے دلوں میں ان کا ظلم و علو۔^۱

یقین تھا ظلم اور تکبر سے۔ (ت)

خامساً جو پوری وہی تو ہے جس نے فصل چیز میں کہا کہ فاعل تخصیص نہیں کر سکتا جب تک طبیعت کو خصوصیت نہ ہو۔ اب وہی فاعل یہ بے شمار تخصیصیں بے خصوصیت طبیعت کیسے کر رہے ہیں

نے فروعت محکم آمد نے اصول شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیری فروغ مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آنی چاہئے۔ ت)

جل و علا و صل اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالجملہ روشن ہوا کہ بغیر فاعل مختار کے زمین و آسمان کا کوئی نظام بن سکتا ہی نہیں اور اس کی سلطوت وہ قاہر ہے جس نے منکروں سے بھی قبولوا چھوڑا۔

والحمد للہ رب العالمین ۵ وخسر
هنا لك المبطون ۵ وقيل بعدا
للقوم الظالمين ۵ أف لكم و لعل
تعبدون من دون الله بھتم
وتھتم ثم لا تؤمنون و

اور سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہانوں کا رب ہے۔ اور باطل والوں کا ویاں خسارہ ہے۔ اور فرمایا گیا کہ دُور ہوں بے انصاف لوگ۔ تفت ہے تم پر اور اُن بُتوں پر جن کو تم اللہ کے سوا اُوجتے ہو۔ تم لا جواب ہو گئے اور فضول باتوں میں مشغول

حرکت نئی طرز کی ہوتی، خصوصاً اس حالت میں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عقل دوسری سے متباین بالنوع ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صرف فلک اطلس کی حرکت جدا ہے، باقی آسمانوں افلاک کلیہ اقطاب و محاور و مناطق و جہت و قدر حرکت سب میں متوافقی ہیں۔ یہ تشبیہ کیسا تین میں حرکت میں مفارقات سے تشبیہ یہ بگھارتے ہیں کہ مفارقات کے لئے سب کمالات ممکنہ بالفعل ہیں افلاک سب اوضاع ممکنہ کو دفعہً حاصل نہیں کر سکتے کہ ان کا اجتماع محال، ناچار گھوم گھوم کر وضعیں بدلے ہیں کہ سب احوال ممکنہ حاصل ہو جائیں اگرچہ علی وجہ التعاقب۔

اقول، اولاً یہ تخصیص جہت وغیرہ کا مبطل ہے کہ تبدل اوضاع ہر گونہ حرکت سے حاصل۔

ثانیاً وہاں کمالات بالفعل تھے تبدل وضع کیا کمال ہے محض لغو حرکت ہے، تو حاصل یہ ہو کہ معشوق میں کمالات جمع ہیں عاشق لغویات اکٹھے کرتے، یہ تشبیہ ہوا یا تمسخر۔

ثالثاً فرض کر دم کہ تبدل وضع سے فلک کو کمالات حاصل ہوتے ہیں تو وہ ہر وضع حاصل کو معاً ترک کرتا ہے تو ایک جہت سے اگر تحصیل کمالات ہے معاً دوسری جہت سے ابطال کمالات، تو حرکت سے ہر آن میں اگر ایک وجہ سے تشبیہ ہے معاً دوسری وجہ سے تباین، دونوں متعارض ہو کر ساقط ہوئے اور حرکت نہ ہوئی مگر لغو حرکت۔

سرا بلعاً ہر دورے میں جن اوضاع کو چھوڑا انہیں کھائی ہوئی کھویوں ہی کو کچر دہراتا ہے۔ اگر اُس قدر اوضاع تبدل سے تشبیہ حاصل ہوتا ہے تو ایک دورہ ختم کر کے تھم جانا واجب تھا کہ حرکت مقصود بالعرض ہوتی ہے جس غرض کے لئے تھی وہ مل گئی، اب دہرانا حماقت بلکہ معشوق سے تباین محض کہ حصول بالفعل کا تشبیہ حاصل ہو چکا۔ اب تجدد و تغیر ترا تباین رہ گیا، اور اگر اُن سے تشبیہ نہیں ہوتا تو ہر بار وہی تو ہیں اب کیوں حاصل ہو جائے گا۔ نا محصل تشبیہ کیا دوسری دفعہ میں محصل ہو جائے گا، اول تو یہ خود باطل اور بالفرض ہو بھی تو دوبارہ سے غرض حاصل ہو گئی۔ اب تھمنا واجب تھا۔

مخاصاً قطع نظر اس سے کہ نا محصل کبھی خود محصل کیونکر ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اس سرگردانی سے غرض تشبیہ کبھی حاصل ہو سکتی ہے یا کبھی نہیں، اگر کبھی نہیں تو یہاں کوئی کمال ثنائی نہیں جس کے لحاظ سے یہ حرکت کمال اول ہو کہ جو ممتنع المحصول ہے اس کا کمال نہیں ہو سکتا اور حرکت نہیں مگر کمال اول تو حرکت باطل ہوئی۔ اور اگر ہاں ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ مقصد حاصل

ہو جائے گا تو اسی وقت حرکت کا انقطاع واجب اور کوئی حرکت منقطعہ حرکتِ فلک نہیں کہ کوئی حرکتِ فلک منقطعہ نہیں، بالجملة یا تو یہ حرکت ہی نہیں یا حرکت ہے تو حرکتِ فلک نہیں۔ بہر حال حرکتِ فلک باطل۔
سادسا مفارقات تجدّد و تغیر سے یہی ہیں تو ان سے تشبہ سکون و قرار میں تھا نہ کہ ہمیشہ کی سرگردانی و تغیر و بے قراری میں۔

سابعاً مانا کہ یوں بھی کوئی تشبہ ملتا تو سکون سے یہ تشبہ حاصل کیا مزج ہوا کہ اس تشبہ کو چھوڑ کر اُسے لیا۔

ثامناً بلکہ تشبہ بال سکون ابتداءً خود فلک کو ملتا کہ تغیر سے جدار یا اور حرکت میں اسے اصالت تشبہ نہیں کہ اس کی اپنی ذاتی وضع نہ بدلی بلکہ اجزائے موہومہ کی جن کا وجود خارج میں محال کہ فرق جائز نہیں مانتے تو یہ تشبہ اصالتاً ان موہومات ناممکنہ کو ہوا نہ کہ فلک کو، اور وہ فلک کو بھی ہوتا اور ان موہومات کو بھی، تو وہی رائج تھا۔ یہ ترجیح مروج ہوئی۔ اس کی تحقیق مقامِ پنجم میں آتی ہے انت شاء اللہ۔

تاسعاً اسے لیا بھی تھا تو ایک ہی تشبہ کا دائماً التزام اور دوسرے سے ہمیشہ انحراف کیا معنی، کبھی یہ ہوتا کبھی وہ کہ جملہ وجوہ تشبہ حاصل ہوتے۔

عاشراً یہی تشبہ لیا سہی قطبین کا التزام غرض مقصود کے سخت منافی ہوا کہ ایک ہی قسم کا تبدل اوضاع حاصل ہوا واجب تھا کہ ہر دورہ نئے قطبین پر ہوتا کہ حتی الوسع استیعاب وضع ہوتا، تلك عشرة كاملة (یہ پوری دس ہیں۔ ت)

(۳) وضع کے لئے تعین قطبین ضرور، اور فلک پر ہر دو نقطے قطبین بن سکتے ہیں۔
اقول جو عظیمہ لیجے اس کے دو متقاطر نقطے قطبین ہو سکتے اور ایک عظیمہ میں غیر متناہی نقاط ممکن، اور سطح فلک پر غیر متناہی عظیمہ ممکن، تو یہ غیر متناہی دس غیر متناہی سے ایک کی تخصیص کیونکر ہوئی۔ اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تخصیص فلک کے نفس منطبعہ سے ہے۔

علمہ موافق محل مذکور ۱۲ منہ۔

علمہ یہ جواب سوال ۲ سے بھی ہے، جو نیپوری نے منطبعہ کی قید نہ لگائی، بلکہ اس بحث میں کہ ہر جسم میں میل ضرور ہے تخصیص قطبین و منطقہ کا چاکر فو کرنے کو کہا ممکن کہ نفس شاعرة فلک نے یہ (باقی اگلے صفحہ پر)

اقول نفس کے فعل کو استعداد مادہ درکار یا وہ بطور خود اپنے ارادے سے جسے چاہے تخصیص کر دے۔ علی الثانی مسئلہ فیصل اور ہمارا مطلب حاصل جب فلک کا نفس اور وہ بھی منطبق محض اپنے ارادے سے تخصیص کرتا ہے تو اللہ عز و جل سب سے اعز و اعلیٰ ہے، فہا لکم لا تؤمنون (تمہیں کیا ہے کہ ایمان نہیں لاتے ہو۔ ت) بر تقدیر اول یہ استعداد ہمیں تھی یا تمام سطح فلک میں اول اختلاف مادہ ہے اور دوم وہی آتش درکاسہ کہ ترجیح بلا مرجح لازم طوئیل نے اور بڑھ کر کہی کہ دلیل تباہی کی کہ فلک قابل حرکت مستدیر ہے تو ضرور اس میں مبدل میل مستدیر ہے تو ضرور وہ متحرک بالاستدارہ ہے تو قطبین و جہت و قدر و حرکت کی تخصیص ضرور کسی وجہ سے ہوئی، گو ہمیں یہ معلوم۔

(رو) اولاً اقول قابلیت استدارہ کی قلعی عنقریب مقام ۱۶ میں کھل جائے گی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترجیح کسی وجہ سے کی ہو، جس کا جاننا ہمیں کیا ضرور۔

اقول جواب تو ابھی سنو گے مگر تفت ہے ان کے ادعاے علم و حکمت پر کہ فلکات یہ اعتقاد رکھیں اور خالق افلاک عز وجل کے حق میں اس اعتقاد کو حرام جانیں وہاں نہیں کہتے کہ وہ جو چاہے کرے اسکی حکمتیں وہی جانے، اگر کوئی مرجح ہی ضرور ہے تو اس کے علم میں ہوگا، ہمیں اس کا جاننا کیا ضرور۔ یوں کہو تو عامہ ظلمات فلسفہ خبیثہ سے نجات ہی نہ پاؤ، نہیں نہیں وہاں تو یہ کہو گے جو مقام پنجم میں آتا ہے کہ فاعل اپنی طرف سے تخصیص نہیں کر سکتا۔ اسی مستشرق جو نپوری نے لایمکن منہ کہا ہے۔

ان لہم ولادعائہم العقل فضلا من	ان کا دعویٰ عقل ہی صحیح نہیں چہ جائیکہ
ادعائہم الاسلام۔	دعویٰ اسلام۔ (ت)
عہ نقلہ السیالکوتی فی حاشیۃ	اس کو سیالکوٹی نے شرح مواقف کے حاشیہ
شرح المواقف ۱۲ منہ۔	میں نقل کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

لہ الشمس البازغة فصل وبالخری ان یبین ان کل مالا یکن خلوا لجسم منہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ثانیاً مبداً میل ہونا مستلزم حرکت نہیں مانع سے مختلف ہو سکتا ہے (سید شریف)۔
اقول نیز عدم شرط سے دیکھو زمین اور ہاتھ پر اٹھائے ہوئے پتھر میں مبداً میل ہے اور حرکت نہیں۔ سیالگوئی نے کہا حرکت مستدیرہ سے مانع صرف میل مستقیم ہے وہ افلاک میں نہیں۔
اقول وہ نون مقدمے غلط ہیں۔

(۱) ہم ثابت کر چکے کہ فلک پر قصر جائز۔

(۲) ثابت کریں گے کہ اس میں میل مستقیم ہے۔

(۳) مناط حرکت کمال ثانی ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ یہاں مفقود۔

ثالثاً اقول تخصیص قطبین و قدر و جهت مادہ کرے گا یا صورۃ جسمیہ یا نوعیہ یا فاعل یا اجنبی ان پانچ میں حصہ قطعی ہے اور پانچوں باطل، اول و سوم بوجہ بساطۃ، دوم و چہارم بوجہ استوائی نسبت، پنجم بلکہ چہارم بھی بوجہ لزوم قصر۔ جب اس شق کا بطلان نامعلوم تخصیص یقیناً معدوم، پھر اس کہنے کے کیا معنی کہ ضرور کسی وجہ سے ہوتی۔

سابعاً اقول مناظرہ میں معارضہ کا دروازہ ہی بند کر دیا ہر معارضہ پر مستدل یہی کہہ دے گا کہ میں مدعا دلیل سے ثابت کر چکا یہ استحالہ جو تم بتاتے ہو کسی وجہ سے ضرور منقطع ہے گوہیں نہ معلوم ہو، یہ ہے منطقی میں ان کا عمر گنانا۔

(۴) **اقول** فلک اطلس کے لئے یہ قدر حرکت کہ ۲۳ گھنٹے ۵۶ دقیقے ۳۷ ثانیے ۵ ثانیے ۲۶ راجعے میں دورہ پورا کرے کس نے معین کی، اگر کہتے فلک کی حرکت ارادہ ہے اُس نے اتنا ہی ارادہ کیا۔

اقول یہ ترجیح بلا مرجح ہے کہ اس کا مقصود تبدل اوضاع تھا وہ ہر قدر حرکت سے حاصل تھا، نہیں نہیں ترجیح مرجح ہے کہ حرکت وصول الی المطلوب کے لئے مقصود بالعرض ہے اگر بلا حرکت وصول ہو سکتا حرکت نہ ہوتی اور مقصود جس قدر جلد حاصل ہو بہتر، تو واجب تھا کہ اس سے سریع تر حرکت چاہتا اس قدر کا ارادہ قصد مقصود میں تعلیق ہے اگر لئے یوں تو ہر اسرع سے اسرع متصور ہے تو جو مقدار اختیار کرتا اس پر یہی سوال ہوتا کہ اس سے اسرع کیوں نہ کی۔

اقول ضرور ہوتا اور تمہیں اُس سے مفر نہ تھا اس سوال کا انقطاع ہے اس کے ناممکن کہ نفس ارادہ کو مختص و مرجح مانیں اور اس میں تمام فلسفہ کی عمارت زائل اور ہمارا مقصود حاصل

اگر کئے زمانہ ایک مقدار معین ہے اور وہ اسی قدر حرکت اطلس سے حاصل، کم و بیش ہو تو زمانہ بدل جائے۔

اقول کیوں اُلٹے چلتے ہو زمانہ تو اسی کی مقدار حرکت ہے۔ اُس کی تعیین تو اُسی کی حرکت سے ہوتی نہ کہ اس کی حرکت کی تحدید اس سے کہ اُس کی حرکت کم و بیش ہوتی تو زمانہ آپ ہی کم بیش ہوتا اور کچھ عرج نہ تھا۔

(۵) **اقول** یہی سوال ہر فلک کی حرکت پر ہے وہاں زمانے کا بدلنا بھی نہیں۔

(۶) **اقول** تقاطع معدل و منطقہ پر کون حامل ہے کیا انطباق ناممکن تھا۔

(۷) **اقول** ہوا تو اسی مقدار پر کیوں ہوا، اگر یہ مقدار محفوظ ہے جیسا کہ انگلوں کا خیال تھا یا جتنا تبدل ہر صدی پر ہوتا ہے جیسا اب سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کم زیادہ کیوں نہ ہوا۔ اس خاص کو کس نے معین کیا، وجہ تعیین کیا ہے، مادے یا طبیعت کو ان خصوصیات سے کیا خصوصیت ہے اور بفرض غلط اطلس یا ثامن کے مادے یا طبیعت کو ایک صورت سے اختصاص ہو بھی تو دوسرے کے مادے یا طبیعت کو اس سے کیوں اختصاص ہوا، حالانکہ دونوں کے مادے بھی مختلف اور طبیعت بھی۔

(۸) **اقول** یہ دونوں نقطے معدل سے شخصی ہیں انہیں تقاطع کی کس نے تخصیص کی اور نقطوں پر کیوں نہ ہوا۔

(۹) **اقول** فلک ثابت کا مادہ واحد طبیعت واحد پھر اتنے حصے سادہ رہے اتنے حصے ستارے ہو گئے اس کی کیا وجہ۔

(۱۰) **اقول** جو حصے ستارے ہوئے کیا سادہ نہیں رہ سکتے تھے جو سادے پھر ستارے بنیں ہو سکتے تھے پھر تعیین کس نے کی کہ یہی سادہ رہیں وہی ستارے ہوں۔

(۱۱) **اقول** پھر ستارے جن جن مواضع پر ہیں ان کی تعیین کہاں سے آئی مثلاً شعری میانی کی جگہ شامی، شامی کی جگہ میانی، فسر طائر کی جگہ واقع، واقع کی جگہ طائر کیوں نہ ہوا۔ یونہی ہر کوکب تمام باقی کے ساتھ تو یہ سوال کہ درون سوال ہے۔

(۱۲ و ۱۳) **اقول** پھر ان کی قدریں مختلف کیوں ہوئیں اور ہر کوکب کے ساتھ اس کی قدر کس نے خاص کی۔

(۱۴) **اقول** کوکب کو حرکت کُل کے علاوہ حرکات خاصہ کیوں ہوئیں، باقی حصوں کو کیونکہ نہ ہوئیں۔

(۱۵) اقول ستارے ذی لون ہونے کے نظر آئیں باقی حصے بے لون رہے کہ نظر نہیں آسکتے، یہ اختلاف کس نے دیا۔

(۱۶) اقول ستارے خود لون میں مختلف ہیں۔ یہ تفاوت کدھر سے آیا۔
 (۱۷) اقول ۷ سے ۶ تک آٹھوں سوال ساتوں ستاروں پر بھی وارد ہیں۔
 (۲۵) اقول ایک ہی فلک کے پرزوں کو مختلف حرکت کس نے دی۔
 (۲۶) اقول فلک عطار دو قمر میں ان کی جہت کس نے مختلف کی۔
 (۲۷) اقول ہر ستارہ اپنی تدویر کے جس حصہ میں ہے اسی میں کیوں ہوا دوسرے میں کیوں نہ ہوا۔

(۲۸) اقول ہر حاصل اور اس کے دونوں سمتوں کے مخصوص دل میں جن سے کسی بیشی غیر متناہی ہو چکا ہو ممکن ہے حال جتنا چوڑا ہوتا تم پتلے ہوتے دبا لعکس اس خاص دل کی تعیین کس نے کی تو کسے عامل کی تردید جتنی بڑی ہے اتنا ہی اس کا دل ہونا ضروری ہے۔

اقول اولاً اتنا ہی ہونا کیا ضرور اس سے بڑا ہونا کیا محذور، جیسے فلک ثوابت کا دل ایک ہے اور اس میں چھوٹے بڑے ستارے سب ہیں۔

ثانیاً یہ سوال خود آتا ہے کہ تدویروں کا اتنا بڑا ہونا ہی کس نے لازم کیا اس سے چھوٹی یا بڑی کیوں نہ ہوں۔

(۲۹) ہر قسم میں ایک طرف رقت ایک طرف غفلت ہے۔ طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ مختلف افعال کیسے کئے (مواقف) اور جب سخن میں اختلاف جب اثر شکل میں کیوں منع، تو کیا ضرور ہے کہ بسیط کی شکل گروی ہو (شرح مواقف) اس سے جواب دیا گیا کہ فعل واحد سے یہ مراد کہ دو فعل مختلف بالانواع ہوں جیسے کوئی شکل مضلع مثل مثلث یا مربع ہو تو اس میں سطح اور خط اور نقطہ اور زاویہ نکلے گا اور یہ سب انواع مختلف ہیں یہ مراد نہیں کہ اصلاً اختلاف نہ ہو سمتوں کے سخن کا اختلاف فعل کو دو نوع کر دے گا علامہ سید شریف قدس سرہ نے اس جواب کو مقرر رکھا۔

اقول اولاً اگر صرف اختلاف نوعی ممنوع تو بسیط کی شکل بیضوی یا عددی یا شلجی ہونے میں کیا حرج۔ ان میں بھی کوئی خط یا نقطہ یا زاویہ نہ ہو گا ایک ہی سطح ہو گی اختلاف قطر نہیں مگر اختلاف سخن سے جسے مان چکے کہ فعل کو دو نوع نہ کرے گا تو بسیط کی شکل گروی بھی ہونا باطل ہو اور یہ تمام ہیئات و فلکیات کو باطل کر دے گا تو ثابت ہوا کہ مجرد سخن یا قطر یا قدر میں اختلاف بھی طبیعت

واحدہ سے مادہ واحدہ میں محال ہے۔

ثانیاً کلام ترجیح بلا مرجع میں ہے اُس کے لئے اختلاف نوع کیا ضرور ایک نوع کی دو مساوی فردوں میں ایک کے اختیار کو کوئی مرجع درکار وہ نہ بسیط کا مادہ ہو سکتا ہے نہ طبیعت نہ فاعل کہ اس کی نسبت سب طرف برابر ہے تو متمم حاوی کی رقت جانب اوج اور غلظت جانب حقیض اور محوی کی بالعکس نیز حسب سوال ۲۸ ہر ایک کا یہ معین دل کس طرح ہوا۔

ثالثاً ہر متمم میں دو مستدیر سطحیں چھوٹی بڑی پیدا ہوں گی وہ بتصریح فلاسفہ مختلف بالنوع ہیں۔

سابعاً یہ فلاسفہ اپنی ہیئت میں ہر متمم کی انتہا ایک نقطہ پر بتاتے ہیں کہ حاوی میں اوج اور محوی میں حقیض ہے تو ہر ایک میں ایک نقطہ اور ایک سطح پیدا ہوئی یہ متباین انواع ہیں۔ خاصاً شکل مثلث میں طبیعت کو چار مستوی مثلث سطحیں بنانی پڑیں گی اور مربع میں ۶ مربع۔ مثلث خواہ مربع سطحیں آپس میں متحد بالنوع ہیں خطوط و نقاط و زوایا طبیعت کو بنانے نہ ہوں گے وہ نہایت البعاد و تلاقی نہایت سے خود ہی پیدا ہو جائیں گے پھر بسیط کی شکل طبعی مضلع ہوئی کیا دشوار۔

سادساً اب ایک اور ترجیح بلا مرجع گلے پڑی۔ جب طبیعت بسیط کی شکل بیضی عدسی شلجی کو وی مثلث مربع خمس حتی کہ متمم کی طرح ہیئت مسطحہ میں گویا ہلالی سب انداز کی بنا سکتی ہے تو باوصف اتحاد مادہ و شمول قابلیت ایک کا اختیار اُسے روا نہیں تو بسیط کا بننا ہی محال ہوا الحق فاعل مختار کو چھوڑنے والے زمین و آسمان میں کہیں مقرر نہیں پاسکتے۔ واللہ الحجة البالغة۔

سابعاً سب درکارہ کرہ مجوف و بے خوف تو طبیعت کے بنائے ہوئے دونوں موجود ہیں، آٹھ مصمت ۵ مجوف، اگر اُسے دونوں کا اختیار تو فاعل مختار پر ایمان سے کیوں انکار، اور اگر وہ ایک ہی طرح کا چاہتی تھی ممانعت خارج سے ہوئی تو قسر کا دوام لازم فلکیات پر قسم لازم۔

(۳۰) ہر تدویر اتنی ہی بڑی کیوں ہوئی کم و بیش کیوں نہ ہو سکی (مواقف) اگر کئے حامل آنا ہی دل رکھتا تھا۔

اقول، اولاً اس کا آنا ہی دل کس نے لازم کیا۔

ثانیاً کیا ضرور کہ تدویر حامل کے مقعر و محدب کو بھردے کیوں نہ بیچ میں خواہ ایک کنا سے پر

اس قدر سے چھوٹی رہے جیسے فلک البروج میں چھوٹے ستارے۔

(۳۱) تدویریں حاملوں میں جس جس جگہ ہیں اس کی تخصیص کس نے کی ہر جگہ ہو سکتی تھیں۔

(۳۲) سرے سے طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ طیان پُرزے حاملوں میں یہ غارجن میں

تدویریں ہیں تدویروں میں یہ غارجن میں کواکب ہیں کیونکہ بنائے یہ مختلف افعال کہ سرے آئے (مواقف وغیرہ) اس کے چار جواب ہوئے،

(۱) سب سے بالاسب سے نزالا فلسفہ کے گھر کا پورا اجالا کہ کہاں جھگڑے کے لئے پھرتے ہو

یہ حامل غارج تدویریں ستارے سیارے چاند سورج سب نرے فرضی اوہام ہیں حقیقت میں ان کا کچھ وجود نہیں۔ آسمان نرے ہوا رسپاٹ میں نہ کوئی پُرزہ نہ ستارہ۔ انصاف کیجئے اس سے بڑھ کر

اور کیا جواب ہو سکتا۔ جو نیپوری بیچارہ اسے نقل کر کے اس کے سوا اور کیا کہے لا انا ید علی

الحکایۃ (میں حکایت پر کچھ اضافہ نہیں کرتا۔ ت) یعنی رویش نہیں حالش میرس (یعنی اس کا پتہ

دیکھ اور اس کا حال مت پوچھ۔ ت) اس عناد کو دیکھئے کہ عقل اور آنکھوں سب کو رخصت کر دینا

منظور مگر فاعل مختار معزہ جلالہ پر ایمان لانا کسی طرح قبول نہیں۔ اصل جواب یہی تھا، باقی تینوں جوابوں نے

فاعل مختار مان لیا مگر تجدد و انکار برقرار ان کی سُٹنے۔

(۲) یہ اختلافات جیسے قابل کی طرف سے ہو سکتے ہیں، یونہی فاعل کی طرف سے یہاں

جانب قابل سے تو ناممکن کہ مادہ بسیط ہے فاعل کی طرف سے ہونے میں کیا حرج ہے (طوسی)

افسوس مجبوری سب کچھ کراتی ہے فاعل حسب استعداد کرے گایا اپنا استبداد اول مفقود اور ثانی

ہمارا عین مقصود۔ اور اب تمام فلسفہ مزخرف باطل و مردود۔ لاجرم جو نیپوری سے نہ رہا گیا صاف کہہ دیا

کہ طوسی نے ایک گھر بنا دیا اور سارا شہر ڈھا دیا فلسفے کی کثیر چولیں اوکس گئیں۔

(ج) یہ اختلاف یوں ہے کہ جرم فلک کے بعض حصوں پر جدا جدا صورتیں فائض ہوتیں۔ اور

بعض نے ستارے بعض نے تدویریں بعض نے حامل بعض نے غارج رنگ رنگ کر کے فلک کے جرم

سے الگ کر لئے تو تدویروں کے غار اور تدویروں میں غار خود ہی ہو اچا نہیں اور حامل و غارج

غیر مرکز پر تھے تو متموں کی کلیاں آپ ہی ضرور پیدا ہوتیں (ایضاً طوسی) ناظرین دیکھتے ہیں کال تو اب بھی

نہ کٹا۔

اولاً جب مادے میں مختلف استعداد نہیں مختلف صورتوں کا فیضان کس طرح ہوا۔
ثانیاً اقول پھر مادہ متشابہ میں سے ہرگز ایک صورت نوعیہ کے لئے کس نے خاص کیا ہر صورت
 اور ٹکڑے پر کیوں نہ فائق ہوئی، اس کا پھر وہی جواب ہو کہ یہ فاعل کی طرف سے ہے (سید شریف)
 اور اس پر وہی رد ہے جو جواب پہ پر گزرا۔ علامہ سید قدس سرہ شنی مسلمان ہیں اور ان کے قلب و
 قلم نے اسے بخوشی قبول فرمایا۔ طوسی بھی اسلام کا دم بھرتا ہے اس کے قلم سے نکل گیا اور اس
 وقت فلسفہ کی بربادی کی طرف دھیان نہ گیا۔ فلسفیوں اور جوہر پوری کے دل سے پوچھو کہ آسے چل گئے
 قد بنی قصروا وہدم مصرًا و بطل تحقیق اس نے محل بنایا اور شہر کو گرایا، دلیل
 الدلیل و انشم اصول کثیرہ۔ باطل ہو گئی اور بہت سے اصول کمزور ہو گئے (د)

(د) جوہر پوری نے ان سب جوابوں کو رد کر دیا اور اقرار کر دیا کہ یہ سوالات بہت پیچیدہ ہیں اور یہ کہ فکریں
 ان کے حل میں حیران ہیں اور یہ کہ ان سے جس جس طرح فلسفیوں نے جان چھڑانی چاہی زیادہ زیادہ
 دم پر بن آئی اور کچھ بنائے نہ بنی۔ اچھا جوہر پوری صاحب! تم تو فلسفہ کے سپوت ہو تو پورے نصیح
 کے بعد آپ کے ہونٹیں کچھ بولو، تو کہتا ہے میرا علم قاصر ہے اور ایک میں کیا طاقت بشری یہاں فاتر ہے
 پھر بھی اتنا کہتا ہوں کہ فلکیات کثیر کرے مختلف مادوں کے ہیں خالق کی عنایت اس کی مقتضی ہوئی
 کہ ان میں بعض بعض جوہر ہیں اور بعض بعض کے جن ہیں اور جوہر جن میں ان میں کچھ مرکز محیط کو شامل ہوں کچھ ہوں۔ ناچار
 آپ ہی ان میں غار اور کلیاں ہوئیں اگر عنایت ازلی اس کی خواستگار نہ ہوتی تو سب زمین کی طرح
 بے جوف ہوتے تو جس طرح ان کے جوف دار ہونے سے قوت فعل میں مکثر نہ ہوا یونہی ان غاروں
 اور کلیوں سے نہ ہوگا، فقط اتنا چاہئے کہ سب کی سطح کروی ہو بساطت فلک سے قوم یعنی فلاسفہ کی
 یہ مراد نہیں کہ ان میں ستارے اور پرزے نہیں بلکہ یا تو یہ مراد ہے کہ جیسے موالید میں عناصر کسر و انکسار
 پاکر مزاج حاصل کرتے ہیں فلک ایسا نہیں یا یہ کہ سارے فلک تو بسیط نہیں بلکہ ستارے حامل خارج
 تدویر متم ان میں ہر پرزہ بسیط ہے، انتہی۔

اقول عجز کی شامت دیکھی کیا کی انکھی بلواتی ہے۔

اولاً تمام کتابوں میں دھوم ہے کہ افلاک بسیط ہیں، افلاک بسیط ہیں اب ان کی بساطت کو
 استعفاء دیا جاتا ہے کہ قوم کی یہ مراد ہے کہ وہ تو بسیط نہیں پرزے بسیط ہیں۔

ثانیاً مزاج نہ سہی اجزاء تو ہیں وہ ایک طبیعت کے ہیں یا مختلف، علی الاول یہ اختلاف
 کیسے، علی الثانی بساطت کہاں۔

تعترفون ثم لا تنصرفون ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انت الوهاب ، وصلى الله
تعالى على سيدنا ومولانا محمد و
آله وصحبه بغیر حساب - آمین !
اور درود نازل فرما ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ پر ، آپ کی آل پر اور آپ کے اصحاب پر بغیر حساب کے۔
اے اللہ ! ہماری دعا قبول فرما - (ت)

مقام دوم

اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے۔ خالقیت میں عقول وغیرہ کوئی نہ اُس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ ہل من خالق غیر اللہ (کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے۔ ت)
بجہ اللہ تعالیٰ فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔ مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خلاق علیم کو صرف ایک شے عقل اول کا موجد جانتے ہیں باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سرمنڈھتے ہیں وہ تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہو گیا۔ عقل اول نے عقل ثانی و فلک تاسع بنائے عقل ثانی نے عقل ثالث و فلک ثامن۔ یوں ہر عقل ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی، یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشور و فلک قمر بنائے پھر عقل عاشور نے ساری دنیا گھڑ ڈالی اور ہمیشہ گھڑتی رہے گی۔ اسی لئے اُسے عقل فعال کہتے ہیں تو کہیں وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس کا مختار ہونا ثابت ہوا حاشا یا عالم میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار۔ فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد قہار، یہ مسئلہ بھی نگاہ ایمان میں بدیہیات سے ہے۔ اور عقل سلیم خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضہ وجود کرے دو حرف مختصر اس پر بھی لکھ دیں کہ راہ ایمان سے یہ کاشا بھی باذنہ عز و جل صاف ہو جائے۔ یہاں ابلیس نے فلاسفہ کی راہ یہ سمجھا کر ماری کہ جو واحد محض ہو جہاں تعدد جہات بھی نہ ہو اُس سے ایک ہی شے صادر ہو سکتی دوسری کسی شے کا اُس سے صدور محال اور واجب تعالیٰ ایسا ہی واحد ہے لہذا وہ صرف عقل اول بنا سکا باقی بیچ - وہ خبثا اپنے اس مطلب پر

دلیل لائے جس کے رد میں ہمارے اکثر متکلمین مصروف ہوئے اور لمحہ ولا نسلہ (کیوں اور ہم نہیں مانتے۔ ت) کا سلسلہ بڑھا حالانکہ اس دعویٰ و دلیل کو ہاتھ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی وہ ہمیں نہ کچھ مضرت تھی نہ ان مشرکین کو اصلاً کچھ نافع جیسے قہار واحد کے بارے میں اُن کا دعویٰ اور اُس پر اُن کی دلیل ہے۔ مولیٰ عزوجل اپنی خالقیت میں اس سے منزہ و متعالیٰ ہے تو اس دعویٰ سے نہ خالقیت و دیگر اشیاء اس سے مسلوب ہو سکتی ہے، نہ کسی دوسرے کے لئے ہرگز ثابت، قریب تر راہ وہ ہے کہ انھیں کی جوتی انھیں کا سر ہو۔ خبیثائے پوچھا گیا کہ عقل اول بھی تو ایک ہی چیز ہے اُس سے دو بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے۔ عقل ثانی اور فلک تاسع کا مادہ اور اس کی صورت اور اس کا نفس مجردہ اور نفس منطبعہ۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر جہات و اعتبارات رکھتی ہے اب مضطرب ہوئے، بعض نے دو جہتیں رکھیں امکان ذاتی اور وجوب بالغیر، ان دو جہتوں سے فلک و عقل اس سے صادر ہوئے۔ بعض چرچے کہ فلک میں نرا جسم ہی تو نہیں نفس بھی ہے تو دو جہتیں کیا کافی ہوں گی انھوں نے تیسری اور بڑھائی وجود فی نفسہ۔ بعض اور چونکے کہ اب بھی بس نہیں جسم فلک میں دو جو ہر دھڑے ہوئے ہیں۔ یہی صورت انھوں نے چوتھی اضافہ کی اس کا اپنے موجد کو جاننا بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبعہ رہ گیا انھوں نے پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! ایسے جہات کیا مبداء اول میں نہیں اس کا وجوب ہے وجود ہے اپنی ذات کریم کو جاننا ہے اپنے ہر غیر کو جاننا ہے بے شمار سلب ہیں کہ نہ جو ہر ہے نہ عرض نہ مرکب نہ متجزی نہ جسم نہ جسمانی نہ مکانی نہ زمانی، نہ، نہ، نہ الی آخرہ۔ خبیثا کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اُسے تو موجد متعہ و اشیاء مانیں اور یہاں محال جانیں، یہ حاصل ہے اُس سہل و صاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس کی توضیح و تفصیل و تقیم و تکمیل اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ و تجہیل پھر حقیقت و واقعہ کی تبیین و تسجیل کر کے بعونہ عزوجل آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا یعنی یہ کہ فلاسفہ کا دعویٰ الواحد لا یصلح ما عنہ الا الواحد خود ہی فرض محال و تناقض و جنون ہے،

عہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس دلیل پر بھی ایک نہایت مختصر و کافی کلام کر دیں گے نہ اس لئے کہ اس پر کلام کی حاجت بلکہ اس لئے کہ اس سے بعونہ تعالیٰ ایک فائدہ جلیلہ مسئلہ صفات الہیہ میں روشن ہوگا جس میں رائیں مضطرب و متحیر ہیں۔ وبالله التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ

و بالله التوفیق -

اولاً اقول عقل اول میں ایک جہت اور چار ہی وہ اس کا تشخص اس جہت سے ایجاد کیوں نہ کیا - کیا مفارقت میں بخل ہے -

ثانیاً اقول فلاسفہ نے اسی دلیل میں کہا ہے کہ جب ایک سے دو صادر ہوں تو دونوں

عہ علت میں ایک خصوصیت ضرور جس کے سبب وہ معلول ہیں موثر ہو وہی مصدریت سے مراد ہے نہ معنی اضافی، وہ خصوصیت عین ذات علت ہے اگر نفس ذات موثر ہے ورنہ کوئی حالت اور ہر معلول کے لئے علت میں خصوصیت جدا گانہ لازم اب اگر واحد کا معلول واحد ہو تو مصدریت سے اس میں تعدد لازم نہیں، جب نفس ذات علت ہے تو مصدریت عین ذات ہے لیکن جب دو ہوں تو اگر نفس ذات کسی کی علت نہیں تو دونوں مصدریتیں ورنہ جس کے لئے نہیں اس کی مصدریت ذات پر زائد ہوتی اور ضرور ہے کہ وہ مصدریت ذات ہی سے صادر ہو کہ واحد کو علت مانا ہے نہ کہ جز علت اب اس کے صدور میں کلام ہو گا اور غیر متناہی مصدریتیں لازم، اور وہ دو حاضروں میں محصور، واحد اور اس کا یہ معلول یہ وہ غایت توجیہ ہے جو دلیل فلسفی کی کی گئی۔

اقول اولاً سب ایرادوں سے قطع نظر ہو تو موضوع قضیہ یعنی واحد محض اب بھی محال ہو گیا اور محال سے واحد کا صدور جائز ماننا صریح چیل ہے۔ مانا کہ مصدریت عین ذات ہو مگر فرق اعتباری قطعاً حاصل ذات من حیث الخصوصیۃ یقیناً ذات من حیث ہی نہیں تو دو جہتیں اب بھی حاصل اور واحد محض کہ نفس ذات کے سوا کچھ نہ ہونہ رہا فاقبصم -

ثانیاً فائدہ جلیلمہ : اقول و بالله التوفیق (میں کہتا ہوں اور توفیق اللہ تعالیٰ سے ہے۔) ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہو گیا ضرور کہ صادر از ذات ہو یعنی ذات اس کی علت فاعلی و مفیض وجود ہو کہ صدور سے یہی مراد ہے کیوں نہیں جائز کہ لازم ذات ہو اور لوازم ذات مجعول ذات نہیں ہو سکتے کہ لازم ذات مرتبہ تقرر ذات میں ہے تقرر خود بھی ایک لازم ذات ہے اور مرتبہ تقرر مرتبہ وجود پر مقدم ہے، تو لازم ذات اگر مجعول ذات ہو اپنے نفس پر دو یا تین مرتبہ مقدم ہو لا جرم ان کا صادر عن الذات ہونا محال بلکہ ان کا وجود خود وجود ذات میں منطوی ہے اگر ذات مجعول ہے یہ بھی بعینہ اسی جعل سے مجعول ہیں نہ یہ کہ ذات جاعل ہو یا جاعل ذات ان کا جعل جدا گانہ (باقی اگلے صفحہ پر)

یا ایک مصدریت ضرور ذات سے زائد ہے تو ضرور ذات سے صادر ہے۔ یوں ہی ہم کہتے ہیں کہ فلک تاسع کے قطبین معین کرنا، جہت حرکت خاص کرنا، قدر حرکت مقرر کرنا یہ سب یہی ذات عقل پر زائد ہیں تو ضرور اس سے صادر ہیں تو عقل اول سے آٹھ صادر ہوئے اور جہتیں کل چھ، تو واحد محض سے تین کا صدور لازم۔

ثالثاً قول جب صادر آٹھ یا پانچ یا دو ہی کسی تو حسب تصریح دلیل فلاسفہ انکی مصدریتیں ذات پر زائد اور اس سے صادر ہوں گی۔ اور جب یہ صادر ہوں تو ان کی بھی مصدریتیں زائد و صادر ہوں گی تو نہی تا غیر نہایت تو وہ تمام اعتراضات کہ یہ واحد سے صدور متعدد پر کرتے تھے۔ عقل اول سے صدور عقل و فلک پر نازل ہوئے، تسلسل بھی ہوا، اور غیر متناسی کا دو حاصروں میں محصور ہونا بھی ہوا۔ ایک عقل اول اور دوسرا فلک یا عقل ثانی اور واحد سے نہ متعدد بلکہ غیر متناسی کا صدور بھی ہوا شرک بھی کیا اور کال بھی نہ کیا۔

رابعاً قول جب عقل اول میں چھ جہتیں ہیں اور ممکن کہ وہ بعض کا ایجاد ایک ایک جہت سے کرے (واللہ یہ لفظ ہمارے قلب پر ثقیل ہوتا ہے مگر کیا کیجے کہ مشرکوں کے مزموم ہی پر انہیں نیچاد کھانا ہے) اور بعض کا دو دو جہت سے مثلاً بحیثیت مجموع امکان و وجوب یا مجموع امکان و وجود وغیرہ وغیرہ بعض کا جہت کی ترکیب ثلاثی، رباعی، خماسی، سداسی سے اب چھ جہتیں حادی ہوتیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کرے، اور اگر ذات مجعول نہیں یہ بھی اصلاً مجعول نہیں نہ ذات کے نہ کسی کے، جیسے صفات باری عزوجل کہ لازم ذات و مقتضائے ذات ہیں نہ کہ معاذ اللہ ایجاد یا اختیار مجعول و صادر عن الذات۔ اس تحقیق سے روشن ہوا کہ ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے خواہ افاضہ وجود میں جبکہ اس کا وجود وجوب واجب سے جدا ہو خواہ اضافت وجود میں جبکہ جدا نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علماء نے علت احتیاج حدوث کو لیا یعنی احتیاج الی الجعل ورنہ مطلقاً افتقار کو امکان کافی اور یہی ہے وہ کہ کرام عشیرہ اعمی ائمہ اشاعرہ نے تصریح فرمائی کہ صفات علیہ مقتضائے ذات ہیں نہ کہ صادر عن الذات۔ یہ فائدہ جلیلہ واجب الحفظ ہے و باللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ۔

۵۶ ص ۱۳۳۸ ۱۲ منہ عقولہ۔

(۲) مصدریتوں میں ہماری تقریر سن چکے، اب عقل غیر متناہیہ موجودہ بالفعل لازم آئیگی، پھر کیا جائز ہے کہ اس کا مبدا عقل واحد باعتبار جہات نامحصور ہو آخر میں خود رد فرمایا کہ واقعہ کا کام جائز سے نہیں چلتا۔

اقول یعنی وہ جہات بتائے اور اگر وہ طریقہ لیجئے کہ ابھی ہم نے رابعا میں کہا تو عقل ثانی کو سرے سے پان رخصت دینا ہوگا۔

سادسا اقول اس اشد ظلم کو دیکھئے کہ عقل اول میں اُس کا امکان ایک جہت ایجاد رکھا حالانکہ امکان جہت افتقار فی الوجود ہے نہ کہ جہت افاضہ وجود۔ بہر حال وہ نہیں مگر ایک مفہوم سلبی، تو سلب غیر متناہیہ کہ اغیار غیر متناہیہ کے اعتبار سے باری عزوجل کے لئے ہیں کیوں نہ جہات ایجاد ہو سکے حالانکہ مناسبت ظاہر ہے کہ موجد و موجد میں تغایر قطعاً لازم، توجیب تک موجد پر سلب موجد نہ صادق ہو ایسا ممکن نہیں۔

سابعا اقول خود بھی صفات الہیہ کے قائل ہیں اگرچہ عین ذات کہیں فرق اعتباری سے تو مفر نہیں تو قطعاً لا بشرط شئی و بشرط شئی کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے۔ عقل میں اگر اعتباراً سے بشرط شئی کا مرتبہ ہے تو نفس ذات سے لا بشرط شئی کا کیا نہیں اگر اُسے لا بشرط شئی کے مرتبے میں لو وہ بھی واحد محض رہ جائے گی اور اس سے صدور کثرت محال ہوگا۔ اس شدید بیایانی کو دیکھئے کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے عقل میں بشرط شئی کا مرتبہ لیا کہ اُسے قاتل در بنائیں اور واجب میں لا بشرط شئی کا کہ معاذ اللہ اُسے عاجز ٹھہرائیں۔

ثامنا اقول خود کہتے ہو کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں یعنی فاعل میں وہ خصوصیت جس سے معلول میں مؤثر ہو اور اس خصوصیت کو وحدت محضہ فاعل کا منافی نہیں جانتے کہ ممکن کہ عین ذات ہو و لہذا واحد محض سے صدور واحد جانتے ہو اب کیوں نہیں جائز کہ واجب تئالے میں وہ خصوصیت اس کا ارادہ ازلیہ جسے تم عین ذات کہتے ہو فرق اعتباری اس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا۔ یقیناً وہ حیثیت بھی ذات من حیث ہی کے علاوہ تھی یہ وہی تو ہے اور تمام عالم کے ایجاد کو اُس کا یہی ارادہ ازلیہ اجمالیہ کافی تکثر مرادات سے ارادہ متکثر نہ ہو جائیگا۔ جیسا اس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو اور پھر جمیع معلومات کو محیط مکرر معلومات سے

عہ یہ جواب بنگاہ اولیں خیال میں آیا تھا کہ تمام بحث ختم کر کے آخر میں خود علامہ نے اسکی طرف ایمان کیا ۱۲۸۲ھ

اُس میں تکثر نہ ہوا فاتی توفکون (تو کہاں اونڈھے جاتے ہو۔ ت۔)

تاسعا قول خود ہزاروں چیزیں عنایت الہیہ کی طرف نسبت کرتے ہو، افلاک میں جوت افلاک میں پُرزے تداویر کو اکب وغیرہ وغیرہ یہ تکثر اضافات عنایت الہیہ کا مکثر اور وحدت محضہ پر موثر باحد و تکثر عن الواحد کا موجب ہوایا نہیں، اگر نہیں تو ارادہ میں کیوں ہوگا، اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے فاتی تصرفون (پھر کہاں پھرے جاتے ہو۔ ت)

عاشرا قول حقیقت امر یہ ہے کہ مرتبہ وحدت محضہ مرتبہ ذات ہے اور مرتبہ ذات میں ایجاد ایجاب ہے اور باری عزوجل ایجاب سے منزہ، وہ فاعل بالایجاب نہیں بلکہ حلق بالاختیار ہے، اور خلق بالاختیار ارادہ و علم و قدرت پر موقوف، وہ تو نہیں مگر مرتبہ صفات میں، اور مرتبہ صفات اس وحدت محضہ کا مرتبہ نہیں فاتی تسحرون (تو کہاں اونڈھے جاتے ہو۔ ت)

حادی عشر قول یہ تو ہمارے طور پر تھا لیکن تمہارے قضیہ نامرضیۃ الواحد لایصدر عنه الا الواحد خود ہی تمہارے طور پر باطل و متناقض ہے کلام موثر من حیث ہو موثر یعنی موجود و مفیض وجود میں ہے اور ایجاد وجود خارجی سے مشروط، جو خود موجود نہیں محال ہے کہ دوسرے پر افاضہ وجود کرے اس کا فاعل و موجب بنے نیز وہ خصوصیت درکار تسبب کا نام مصدریت رکھا ہے تو ذات و تقرر و وجود و تعیین اور وہ خصوصیت سب قطعاً اس میں ملحوظ ہیں کہ بے ان کے موجود ہونا محال تو موثر من حیث ہو موثر کا واحد محض ہونا محال، اور تم نے اُسے ایسا ہی فرض کیا وصفت عنوانی کے حکم ضمنی میں نقیضین کو جمع کر لیا یعنی وہ واحد محض کہ ہرگز واحد نہیں اس سے ایک ہی شئی صادر ہوگی، ایسا جامع نقیضین خود ہی محال ہے نہ کہ اس سے کسی شے کے صدور عدم صدور کی بحث نہ کہ اس سے صدور واحد کی تجویز، تو استثنا کا حکم صریح بھی باطل۔

ثانی عشر قول ویسا واحد اگر ہوگا بھی تو نہ ہوگا مگر ظرف خلط و تعریہ میں کہ خارج میں سے اس تحقیق کی طرف اشارہ ہے جس کی طرف ابھی ایسا ہوا کے موضوع میں نفس ذات من حیث ہی حلی ملحوظ نہیں بلکہ من حیث التاثر جو امور شرائط تاثیر میں سب ملحوظ ہیں اگرچہ لحاظ اجمالی میں تفصیل ملتفت الیہ نہ ہو جیسے وجود نہار کا لحاظ یقیناً طلوع شمس کا لحاظ ہے۔ اور بار بار اس وقت ذہن میں اس کی طرف التفات نہیں ہوتا۔ ذہن اگرچہ ہرگز نہ خلط و تعریہ کا ظرف ہے مگر دونوں کو جمع نہیں کر سکتا۔ جب موثر موثر من حیث ہو موثر کا لحاظ ہوا یہ خلط ہے پھر تعریہ کہاں، تو ایسا موضوع ذہن میں بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر نفس ذات کا لحاظ کرو گے تو وہ یہ موضوع ہوگا قضیہ بدل جائے گا۔ ۱۲ منہ

موثر من حیث موثر کا شرائط ایجاد سے انفکاک بدہتہ محال، تو تمہارے دعویٰ کا حاصل یہ ہوا کہ اُس موجود ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا، یہ اولاً مبحث سے بیگانہ ثانیاً خود جنون کہ موجود ذہنی ایک شئی کا بھی موجب نہیں ہو سکتا تو الا الواحد کہنا حماقت خصوصاً حضرت عزت عزت عزت کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے ذہن میں نہ ہوگی مگر کوئی وجہ بعید وہ کیا صالح ایجاد ہے تو حاصل ہوا کہ جس سے ایجاد منفی ہو وہ الہ نہیں اور جو الہ ہے اس سے نفی ایجاد کثیر کی کوئی راہ نہیں پھر عقول کو فاعل و خالق ماننا کیسا صریح جنون ہے کہ وہ اسی ضرورت باطلہ کے لئے اوڑھا گیا تھا جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔ طرفیہ کہ انھیں مان کر بھی اُن کی خالقیت نہیں بنتی جس کے روشن بیان سن چکے تو مجنون ہو کر بھی نجات نہ ملی وذلک جزاؤ الظالمین (اور ظالموں کی یہی جزا ہے۔ ت)۔ الحمد للہ! فلسفہ مزخرفہ کی الہیات باطلہ سے انھیں دو مسئلوں کا رد تمام ارکانِ فلسفہ کو متزلزل کر گیا۔ اب اُن کے ہاتھ میں نہ رہا مگر چند اویامِ خیالاتِ خام یا حساب و ہندسہ و ریاضی کے متفق علیہ احکام یا ہیئات کے وہ مسائل و نظام جن کو شرع مطہر سے مخالفت نہیں۔ لہذا اُن میں خلاف کی حاجت نہیں۔

وذلك فضل الله علينا وعلى الناس
ولكن اكثر الناس لا يشكرون
سبب اور نعمتی است اشكر نعمتك
التي انعمت علي وعلى والدي وان
اعمل صالحا لتوضاه واصلح لي في ذريتي
افى تبت اليك وانا من المسلمين
والحمد لله رب العالمين

یہ اللہ کا ایک فضل ہے ہم پر اور لوگوں پر مگر
اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔ اے میرے رب!
میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر
کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی
اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے
لئے میری اولاد میں صلاح رکھ۔ میں تیری طرف
رجوع لایا، اور میں مسلمان ہوں اور تمام تعریفیں
اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار
ہے۔ (ت)

مقام سوم

فلک محدہات نہیں۔ اقول اس پر روشن دلیل مقام ۶ میں آتی ہے یہاں
نفس تحدید پر کلام کریں۔ دلیل ۸۰ میں گزرا کہ فوق و تحت میں صرف ایک کی تحدید ضروری ہے

تحت یقیناً مرکز زمین سے محدود، اب فوق کے لئے تلاش تجدید جرات و مردود فلسفہ قدیم نے یہاں یہ حیلہ تراشی ہے کہ جہت فوق موہوم نہیں بلکہ موجود ہے اور عالم میں جو موجود ہے ضرور محدود ہے وجود فوق پر دو دلیلیں دیتی ہے،

اول تحت کی طرح فوق بھی مطلوب بعض اجسام ہے اور معدوم مطلوب نہیں ہوتا۔
اقول ہر ثقل بقدر ثقل تحت حقیقی سے طالب قرب ہے اور ہر خفیف بقدر خفیف اس سے طالب بُعد، اور اس سے بُعد ہی علو ہے، یوں ہر خفیف طالب فوق ہے نیز کہ فوق کوئی خاص شئی متعین ہے خفیف کو جس کی طلب ہے اور یہ انھیں فلسفیوں کے اُس مذہب کے پرانہ کر ہوا کا حیز طبعی مقرر کرنا ہے تو ہوا اپنی خفت بھر تحت حقیقی سے طالب بُعد ہی رہی نہ کہ کسی ایسے فوق کی

عَلَمَ اعترضه في شرح حكمة العين بان
 الجهة نهاية امتداد الاشياء والامتداد
 موهوم فلا يكون طرفه الا موهوماً
 اقول لم يفرق بين ما تنتهى الاشارة
 اليه وما تنتهى به الطرف هو الشافي
 والجهة من الاول الا ترى
 انا اذا اشرنا الى شئ فاما انتهت
 الاشارة الى زيد وليس طرفها بل
 طرفها نقطة موهومة آخر
 ذلك الخط الموهوم ۱۲ منه۔

اس پر شرح حکمت العین میں اعتراض کیا ہے
 کہ جہت تو امتداد اشارہ کی نہایت کو کہتے ہیں
 اور امتداد موہوم ہے، لہذا اس کی طرف بھی
 موہوم ہی ہوگی اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس
 نے فرق نہیں کیا درمیان اس کے جس تک
 اشارہ کی انتہا ہوتی ہے اور درمیان اس کے
 جس پر اشارہ کی انتہا ہوتی ہے۔ طرف ثانی
 جبکہ جہت اول کا نام ہے، کیا تو نہیں دیکھتا
 کہ جب ہم زید کی طرف اشارہ کریں تو زید تک اشارہ
 کی انتہا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ اس کی طرف نہیں
 بلکہ طرف تو وہ موہوم نقطہ ہے جو اس موہوم خط کا
 آخر ہے۔ (ت)

علم یہ دونوں وجہیں اثیر ابہری کی کتاب میں تھیں پھر اس کے تلمیذ کاہنی کی حکمت العین میں بھی ملیں یہاں
 شرح و محشین نے جو نقص و ابرام کئے ہم ان کی نقل و تزیین سے تطویل نہیں چاہتے ۱۲ منہ
 علم جو پوری نے شمس بازغہ میں اسی کو اختیار کیا ورنہ اجسام حیز میں مشترک ہو جائیں ۱۲ منہ
 لہ شرح حکمت العین

جس سے فوق نہیں اور جب ہوا میں یہ ہے یہی نار میں ہو گا وہ اس سے اخف ہے لہذا اس سے زیادہ
بُعد عن التحت کی طالب ہے ولس۔ اور اس پر انھیں فلاسفہ کے اصول سے یہ اصل شاہد کہ
وجود میں تعطیل نہیں۔ طبیعت کا دواماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال، ظاہر ہے کہ اگر فوق حقیقی محدب
فلک الافلاک ہو اور نار اس کی طالب اور افلاک پر خرق محال، تو نار دامتاً اپنے کمال سے محروم
رہے، بلکہ جملہ عناصر سوا اس ذرۃ زمین کے جو مرکز پر منطبق سے کہ دو طالب محدب ہیں دو طالب مرکز،
اور اپنے مطلوب تک اس ذرے کے سوا کوئی نہ پہنچا۔

دوم فوق کی طرف اشارہ جتیبہ ہوتا ہے۔ **اقول** اگر یہ مراد کہ اس اشارے سے کسی
شئی خاص کو بتایا جاتا ہے جس پر اس اشارے کا روک دینا مقصود مشیر ہوتا ہے تو اولاً اول
نزاع ہے۔

ثانیاً ہرگز یہ امر اشارہ کرنے والوں کے خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ ہم کسی خاص سطح کو
بتا رہے ہیں۔

ثالثاً بلکہ فوقیت کا زور کہیں رک جانا اُن کے خیال کے خلاف ہے وہ یہی سمجھتے ہیں کہ تحت
سے جتنا بھی بُعد ہو سب فوق ہے نہ کہ ایک بُعد معین پر جا کر فوقیت تمام ہو گئی۔ اور اسلامی اصول
پر تو اس کا بطلان اظہر من الشمس ہے قدرت ربانی محدود نہیں وہ قادر ہے کہ فلک الافلاک کے
اوپر کوئی جسم پیدا کرے بلکہ عند التحقيق واقع ہے فلک اطلس سے اوپر کرسی اس کے اوپر حاکمان عرش
اُن سے اوپر عرش مجید، جیسا کہ امام الکاشغری شیخ اکبر قدس سرہ نے فتوحات میں تصریح فرمائی اور
یہ زعم کہ کسی فلک البروج کا نام ہے اور عرش فلک اطلس کا بشہادت احادیث مردود ہے۔
سابعاً بعینہ اُن کی تقریر اتصال و انفصال میں جاری ہر ذی شعور منافر سے انفصال کا
طالب ہے اور بیشک اس کی طرف اشارہ جتیبہ ہو سکتا ہے کہ اس طرف اتصال اور

عہ **اقول** غیر شاعرانہ میں بنظر ظاہر پارہ اس کی مثال ہو سکتا تھا کہ آگ سے انفصال کا
طالب ہے مگر ہم نے رسالہ میں تحقیق کیا ہے کہ یہ پارے کا فعل نہیں بلکہ آگ کا، اس کا کام
نصیبہ رطوبات ہے جیسے پانی گرم کرنے میں اجزا اُسے مائتہ کو بخار میں اڑاتی ہے، اور پارے کے
اجزا۔ رطبہ و یا بسہ کی گرہ ایسی محکم ہے کہ آگ سے نہیں کھلتی ناچار رطوبات ویسی ہی گرہ بستہ
اُڑتی ہیں ۱۲ منہ۔

اُس طرف انفصال ہے اگرچہ اشارہ ایک طرف ہوگا، اور انفصال سب طرف ہے جیسے فوق کا اشارہ ایک طرف ہوتا ہے اور وہ ہر جانب ہے۔ اب چاہئے کہ کوئی جسم کُری اتصال و انفصال کا مجدد بھی ہو اور ہر جسم سے اتصال و انفصال کے حدود جُدا ہوں گے، تو ہر ذرے کے اعتبار سے ایک ایک کُرہ مجدد چاہئے جس کا مرکز وہ ذرہ ہو جس سے تحدید اتصال ہے اور محیط سے تحدید انفصال اور بنے گی جب بھی نہیں کہ جب ان کُروں کے مرکز مختلف ہیں محذوب ایک نہیں ہو سکتا اور بعض محیط بعض سے ابعد ہوں گے، تو انفصال آگے بڑھا اور تحدید نہ ہوئی۔ کلام یہاں طویل ہے اور عاقل کو اسی قدر کافی۔

مقام چہارم

قصر کے لئے مقصور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلاسفہ کا زعم ہے کہ قسری نہ ہوگا مگر طبعی کے

ان کے اس دعویٰ کو ہدیہ سعیدیہ میں یوں تعبیر کیا گیا ہے کہ جس میں میل طباعی کا مبداء نہ ہو اس کا حرکت قسری کرنا ممکن نہیں۔ اقول (میں کہتا ہوں) یہ غلط ہے کیونکہ ان کا مقصد اس سے یہ ثابت کرنا ہے کہ فلک پر قسری محال ہے باوجودیکہ اس میں میل طباعی موجود ہے لہذا درست یہ ہے کہ مبداء میل طبعی کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور یہی اُن کا دعویٰ ہے کہ جہاں طبع نہیں وہاں قسری نہیں اگرچہ وہاں طباع موجود ہو۔ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

على غير من دعواهم هذه في الهدية السعيدية بان الذي ليس فيه مبدء ميل طباعى لا يمكن ان يتحرك بقسره اقول وهو خطأ فان مقصودهم بهذا احوالة القسرة على الفلك مع ان فيه ميلا طباعيا فالصواب في التعبير مبدء ميل طبعى وهذه هي دعواهم ان لا قسرة حيث لا طبع وان كانت ثمة طباع ۱۲ منہ غفرلہ۔

☆ اس لئے کہ طبعی بسوئے طبیعت منسوب ہے اور طباعی بسوئے طباع۔ اور اصطلاحاً طبیعت میل غیر ارادی کے مبداء کو کہتے ہیں اور طباع عام ہے کہ میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کے مبداء کو شامل۔ نظر برآں ہدیہ سعیدیہ کی عبارت سے یہ ثابت ہوگا کہ جس میں میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کا مبداء نہ ہو۔ اُس کا ترک بالقسر ممکن نہیں اُس سے فلک کے ترک بالقسر کی نفی نہ ہوگی کہ اس میں میل ارادی کا مبداء موجود ہے یعنی اس کا نفس، لہذا صحیح یہی ہے کہ مبداء میل طباعی کی جگہ مبداء میل طبعی کہا جائے ۱۲ الجیلانی۔

للهدية السعيدية فصل في ان الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة الخ قديمي كتب خانہ کراچی ص ۵۴

خلافت، لہذا فلک پر قسری نہیں مانتے کہ اس میں کوئی میل طبعی نہیں جانتے۔

اقول یہ باطل ہے اولاً حکیم بنے والوں نے معنی لغوی پر لحاظ کیا کہ قسری جبر و اکراہ سے خبر دیتا ہے۔ اصطلاح مجہول گئے جس کا مبداء خارج سے ہر سب قسری ہے اور جو کچھ نہ مقتضائے طبع ہو نہ مراد متحرک یقیناً اس کا مبداء نہ ہوگا، مگر خارج سے تو قسری کو صرف اقتضائے درکار نہ کہ اقتضائے عدم ورنہ یہ صورت خارج رہ کر تین تیس حصہ باطل کرے گی۔ اگر کئے صرف عدم اقتضائے متصور نہیں کہ ہر قسم میں کوئی میل ضرور۔

اقول عنقریب آتا ہے کہ یہ نظریہ اسی مقدمہ باطلہ پر طبعی تو اس کی اس پر بنا صریح مصادہ

و دور ہے۔

ثانیاً فرض کر دم کہ اقتضائے عدم ہی ضرور اس کے لئے اتنا بس کہ فعل قاسم کا نہ ہونا چاہئے، یہ کیا ضرور ہے کہ اس کے خلاف کسی دوسرے فعل کا تقاضا ہو اور میل تقاضائے فعل ہے۔

ثالثاً مانا کہ تقاضائے فعل خلاف ہی ضرور مگر یہ کہاں سے کہ اس کی مقتضی نفس طبیعت ہو۔

کیا ارادہ نہیں ہو سکتا تمہارے نزدیک افلاک میں میل طبعی نہیں ان کی حرکت ارادیہ ہے اب جس جہت کو وہ حرکت چاہتا ہے اگر اس کے خلاف پر حرکت وضعیہ ہی دی جائے (کہ فلک پر حرکت مستقیمہ جائز ہونے نہ ہونے کا جھگڑا پیش نہ آئے) کیا یہ قسری نہ ہوگا، قطعاً ہوگا، حالانکہ میل طبعی نہیں۔ ہم عنقریب ثابت کریں گے کہ فلک پر قسری جائز، فلاسفہ اپنے زعم مذکور پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، ہمارے اس بیان سے دونوں رد ہو گئیں، ایک یہ کہ جسم پر قاسم قوی کا اثر زائد ضعیفیت کا کم ہونا بدیہی ہے، تو یہ نہیں مگر اس لئے کہ مقسور قاسم کی مزاحمت کرتا ہے۔ ضعیف پر غالب آتا ہے قوی سے مغلوب ہو جاتا ہے اور یہ مزاحمت نفس جسمیت سے نہیں تو ضرور جسم کے اندر کوئی اور چیز ہے کہ قاسم کی مزاحمت کرتی اور مکان یا وضع کی محافظت چاہتی ہے یہی میل طبعی ہے۔ یہ دلیل ان کے شیخ ابن سینا نے دی۔

اقول اولاً مزاحمت اقتضائے خلاف فعل ہے نہ کہ اقتضائے فعل خلاف اور محافظت

طلب سکون نہ کہ طلب حرکت جو شان میل ہے۔

عہ یعنی حرکت کے تین اقسام طبعی، ارادی قسری میں کہ بر تقدیر اقتضائے عدم صورت عدم اقتضائے کسی میں داخل نہیں ۱۲ الجیدانی۔

ثانیاً مزاحمت و محافظت ارادے سے بھی ہو سکتی ہے، طبعاً ہی کیا ضرورتاً سر کا قوی ہونا اس کے ارادہ مزاحمت کا کیا مانع ہے اگرچہ جانے کہ نتیجہ ہوگی، جیسا کہ بار بار مشہود ہے۔
 ثالثاً مانا کہ طبیعت ہی سے لازم، پھر کیا محال ہے کہ بعض اجسام میں بالطبع سکون کا اقتضا اور حرکت سے مطلقاً ابا ہو اب جو اسے حرکت دے گا ضرور خلاف مقتضائے طبع ہوگی اور میل نہیں بلکہ اس کی مزاحمت میل طبعی سے وسیع تر ہوگی۔ میل طبعی تو صرف جہت خلاف ہی کی مزاحمت کرے گا، اور یہ ہر جہت کی۔ اب اس کا انکار پھر اسی طرف جائے گا کہ ہر جسم میں تعاضدائے حرکت لازم، اور یہ وہی دور و مصادره ہے۔

مرا ابغاً مطلقاً حرکت سے ابا بھی ضرور صرف اس حرکت سے انکار چاہئے جو قاصر دینا چاہئے اور یہ افلاک میں یقیناً موجود۔ ہم مقام ۱۴ میں ثابت کرینگے کہ ہر فلک کا حیز طبعی وہ وضع خاص ہے جس پر وہ ہے کہ اس تک اشارہ حسیہ اس حد تک محدود ہوتا ہے، جب یہ اس کا حیز طبعی ہے تو وہ ضرور یہاں طالب سکون ہے اور جو اسے یہاں سے ہٹائے اس کی مقاومت کرے گا۔
 قسراً کو اسی قدر درکار۔

خاصاً ان لوگوں کی تمام سعی ملع کاری و مغالطہ شعاری ہے۔ اثر قسراً کا اختلاف دو سبب سے ہے قوت قاصر کا تفاوت کہ فاعل قوی کا فعل اقوی ہوگا اور قوت مفسور کا فرق کہ مقابل قوی پر اثر کم ہوگا۔ وہ اختلاف کہ جانب فاعل میں ہے جانب مقابل کی کسی حالت پر موقوف نہیں ان کی قوتوں کا فی نفسہ متفاوت ہونا موجب تفاوت اثر ہے کیا اگر مفسور مزاحمت نہ کرے تو فاعل قوی و ضعیف اثر میں برابر ہو جائیں گے۔ یہ بھی اسی بدایت کے خلاف ہے اور خود فلسفہ کو اس کا اعتراف ہے پھر کہ بقوت اوپر سے نیچے پھینکا جائے بلاشبہ اس حالت سے جلد متحرک ہوگا۔
 عہ جو پوری نے فصل تقسیمات حرکت میں کہا،

قد تكون حركة الى غاية طبيعة لكن
 لا على الطبيعة وحدها كحركة الحجر
 المرعى الى اسفل على خط مستقيم بحيث
 لا يصدر مثلها عن طبيعة المحجر
 وحدها۔
 کبھی حرکت غایت طبیعت کی طرف ہوتی ہے
 مگر وہ تنہا طبیعت پر مبنی نہیں ہوتی جیسے
 خط مستقیم پر نیچے کی طرف پھینکا ہوا پتھر، اس
 لئے کہ اس کی مثل تنہا پتھر کی طبیعت سے صادر
 نہیں ہوتی۔ (ت)

کہ خود آئے کہ اب اس میں میل خارجی و داخلی دونوں جمع ہیں اور شک نہیں کہ رمی جتنی قوت سے ہوگی اس سرعت میں زیادت ہوگی اور طبیعت حجر میں نیچے جانے کی مزاحمت نہیں بلکہ اقتضا ہے اور یہ بھی نہیں کہ کسی حد معین پر اقتضا اور زائد سے ابا رہے۔ بلکہ اقتضا کے طبع اسرع اوقات میں حصول مطلوب ہے، تو ظاہر ہوا کہ فاعل کی مختلف قوتوں کا اثر مختلف ہوتا مزاحمت پر موقوف نہیں، البتہ وہ اختلاف کہ جانب قابل سے ہے اس کی مزاحمت سے ہے قوی زیادہ مزاحم ہوگا اور ضعیف کم۔ اب اوکا ان کے شیخ کی چالاکی دیکھتے قوت و ضعف جانب فاعل لئے کہ قاسر قوی و ضعیف۔ اور اس پر حکم جانب قابل کا لگا دیا کہ یہ نہیں مگر مزاحمت مقسور سے یہ صریح باطل ہے جانب فاعل کا اختلاف ہرگز مزاحمت مقسور سے نہیں ان کی قوتوں کے ذاتی اختلاف سے ہے۔

ثانیاً اس تقدیر پر کیا محال ہے کہ مزاحمت نفس جسم سے ہو۔ یہ کہنا کہ ایسا ہو تو کوئی جسم اثر قسر قبول نہ کرے۔

اقول جل محض ہے مغلوب ہو کر قبول کر لینا کیا منافی مزاحمت ہے مبد میل طبعی بھی تو قبول کر لیتا ہے حالانکہ مزاحم ہے اگر کہتے قبول و عدم مختلف ہوتے ہیں اور میل مختلف ہیں اور جسمیت سب میں یکساں۔

اقول یہ اس اختلاف میں کلام جو جانب قابل سے ہے اور تمہارا شیخ اس اختلاف میں چائنہ۔ ن ہے جو جانب فاعل سے ہے، اور اگر کہتے ہم نے اسے چھوڑا اب ہم جانب قابل ہی میں کلام کریں گے۔ ظاہر ہے کہ مقسور اقویٰ پر اثر کم ہوگا، اضعف پر زائد، اور یہ نہیں مگر انکی مزاحمت اور جانب جسمیت سے نہیں کہ سب میں یکساں، لاجرم ان کی طبیعت سے ہے۔ اسی کا نام میل طبعی ہے۔ اقول اوکا وہی ایراد کہ مزاحمت حفظ وضع و این کے لئے ہے، اور وہ سکون سے ہے نہ میل و طلب حرکت سے۔

ثانیاً کیا محال ہے کہ بعض طباع کا مقتضی سکون ہو۔

ثالثاً طبیعت سے ہے اور میل نہیں ہم ثابت کر چکے کہ افلاک کو اپنے چیز میں بالطبع حرکت اینیہ سے ابا رہے اور یہ میل نہیں۔

مرابعاً اب مقسور قوی و ضعیف کے معنی پوچھے جائیں گے۔ اقویٰ یہ نہیں کہ جُشد بڑا ہے

روئی اور لوہے کو نہ دیکھا۔ اب قوی یا تو وہ ہے جس میں مزاحمت زیادہ ہو، تو حاصل یہ ہوا کہ جس کی مزاحمت زائد اس کی مزاحمت زائد، یہ نیم جنوں ہے، یا وہ جس میں میل زیادہ ہو یا جس میں معاقق داخلی اکثر ہو یہ مصادره علی المطلوب ہوگا۔

خاصاً بہر حال اقویٰ واضع کا ذکر لغو ہوگا۔ اور حاصل اتنا رہے گا کہ اجسام قاسر کی مزاحمت کرتے ہیں اور یہ ان کے میل طبعی سے ہے یہ قضیہ اگر کلیہ ہے تو باطل، کیا دلیل ہے کہ ہر جسم قاسر کی مزاحمت کرتا ہے، بعض میں مشاہدہ استقرائے ناقص ہے اور اگر مہملہ ہے تو ضرور صحیح مگر مہملہ ہے دلیل دعویٰ سے خاص ہوگئی اس سے ثابت بھی ہوا تو اتنا کہ بعض مقسوروں میں میل طبعی ہے نہ کہ بے میل طبعی قسمر ممکن ہی نہیں یہ ہیں وہ وجہ جن کے سبب کے شیخ نے اختلاف قوت مقسور چھوڑ کر اختلاف قوت قاسر لیا مگر بات بے اختلاف مقسور بنتی نہ پائی، لہذا جو اس کا حکم تھا وہ اس کے سر دھریا۔ یہ ہے تمہارا فلسفہ۔

شعبہ دوم جس جسم میں معاقق داخلی نہ ہو لا جرم وہ بقسر قاسر ایک مسافت ایک زمانہ معین میں طے کرے گا اور جس میں معاقق ہے اسی قاسر کے قسر سے اس سے زیادہ دیر میں فرض کرو۔ دو چند میں اب اسی قاسر کی تحریک ایک ایسے جسم کو جس میں معاون اس سے نصف ہے ضرور ہے کہ اس سے نصف دیر میں طے کرے گا کہ محرک و مسافت متحد ہیں تو فرق نہ ہوگا مگر نسبت معاوقت پر تو حرکت مع معاقق حرکت بلا معاقق کے برابر ہوگئی اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا (رؤ) تمام اعتراضوں سے قطع نظر ہو تو معاقق ہی درکار اس کا میل طبعی میں کب انحصار۔

مقام چہم

خلا محال نہیں۔ فلاسفہ مقام سابق کی اسی دلیل دوم کو اثبات معاقق داخلی یعنی میل طبعی میں پیش کرتے ہیں جس طرح سن چکے اور اسی کو اثبات معاقق خارجی یعنی ملا و استحالة خلا میں لاتے ہیں کہ اگر خلا ہو تو اس میں حرکت ایک حد تک ایک زمانہ معین میں ہوگی اور ایک جسم ایک ملا میں اتنی ہی مسافت چلے ضرور ہے کہ خلا والے سے دیر میں چلے گا کہ ملا اس کا معاقق ہے، فرض کرو دو چند میں اب وہ ملا لیجئے جس کی معاوقت پہلے ملا سے نصف ہو تو نصف ہو تو ضرور ہے کہ اس سے

27

27

نصف دیر میں چل لے گا تو حرکت مع معادق بلا معادق کے برابر ہو گئی حالانکہ دونوں جگہ صرف معادق درکار، پہلی صورت میں معادق خارجی مثل ملا کافی تو قصر کے لئے ضرورت میل طبعی ثابت نہیں اور دوسری میں معادق داخلی مثل میل کافی، تو استحالة خلا ثابت نہیں، غرض وہاں معادق ح خارجی کو بھولتے ہیں اور یہاں داخلی کو یہ ہے ان کا تفسیر فلاسفہ کے لئے استحالة خلا میں دو واہی شے اور ہیں کہ موافق میں مع رد مذکور ہیں اور تر نقات و سر نقات اگر ثابت ہوگا تو استحالة عادیہ نہ عقلیہ ان کی بڑی دستاویز یہی شبہ مردودہ تھا اس پر بھی زیادہ کلام کی حاجت نہیں کہ خود ان کے بڑے خونگرم حامی تشدد جو چوری نے شمس بازغہ میں اگرچہ الو البرکات بغدادی کے اعتراض کو نہایت سقوط میں بتایا مگر اسی سے اخذ کر کے دونوں مقاموں میں فلاسفہ کا جمل واضح و روشن کر دیا ہے، اور دونوں جگہ دلیل کا ناقص ہونا صاف مان لیا ہے۔ پھر بھی دونوں دعووں پر فصلیں عقد کرتا اور انھیں مردود باتوں میں لاتا ہے۔ یونہی اور مواضع مردودہ میں با اینہم خطبہ میں ادعا کرتا ہے کہ اسکی کتاب حکمت حقہ حقیقیہ یقینیہ کے بیان میں ہے جس کا اتباع واجب، معاذ اللہ اسی خرافات مطرودہ اور ان سے بدتر کفریات مردودہ کو جن میں سے بعض کا بیان آتا ہے قرآن عظیم ٹھہرا دیا نیتن لہم سود اعمالہم (ان کے بڑے کام ان کی آنکھوں میں بھلے لگتے ہیں۔ ت)

مقام ششم

حیز شکل مقدار اور حتمی چیزیں جسم کے لئے فی نفسہ ضروری ہیں کہ جسم کا ان سے خلونا منظور ان میں بھی کسی شے کا جسم کے لئے طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا، اور اس پر دلیل یہ دیتا ہے کہ جب جسم کو بعد وجود اس کی طبیعت پر چھوڑا جائے جتنے امور خارجہ سے خالی ہو سکتا ہے خالی فرض کیا جائے ضرور اس تقدیر پر بھی کسی چیز میں نہ ہونا محال اور معاً سب چیزوں میں ہونا محال لاجرم کسی چیز خاص میں ہوگا۔ اب مطلق جسم تو مطلق حیز کا طالب تھا اس خصوص کے لئے کوئی مقتضی درکار وہ کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا کہ اس سے خلومفروض نہ فاعل کہ بے اس کے اگرچہ

عہ یہ دونوں مسودہ میں ایسے ہی لکھے ہیں پڑھنے میں نہیں آتے۔

طحاوی

وجود متصور نہیں۔ مگر اس کی نسبت سب چیزوں کی طرف یکساں ہے تو اس سے بھی تعین نہیں ہو سکتی نہ صورت جسمیہ کہ سب میں مشترک ہے نہ ہیولے کہ قابل محض ہے نہ کہ مقتضی، نیز وہ خود متجزی نہیں تبعیت صورت تجزیہ پاتا ہے، لاجرم یہ خصوصیت کسی اور شے داخل جسم کا اقتضا ہے اسی کا نام طبیعت ہے تو یہ چیز طبعی ہوا کہ اگر قسراً اس سے جدا ہو بعد زوال قسراً بطبع اس میں پھر آجائے یونہی شکل و مقدار وغیرہا اشیائے لازمہ۔

اقول اوکلا ہوت باقی رہی مطلق جسم نے مطلق چیز چاہا ہذیۃ ہذیۃ چاہے گی۔ اگر کئے ہذیۃ فرد منتشر چاہے گی کہ خاص کا کسی میں ہونا ضرور خاص، یہ خاص کس لئے۔
اقول مطلق ہذیۃ فرد منتشر چاہے گی اور ہذیۃ خاصہ فرد متعین، اگر کئے اس ہذیۃ کو اس خاص سے کیا مناسبت کہ خاص اسی کو چاہا۔

اقول اوکلا علم مناسبت کیا ضرور مقتضیات طبیعت میں بہت جگہ اور اک مناسبت سے عقل دانیہ قاصر بعض کا ذکر عنقریب آتا ہے۔

ثانیاً ترجیح کے لئے قرب خاص، یہی خاص اقرب تھا، لہذا اس میں حصول ہوا، اپنے طور پر زمین کے اجزاء کو دیکھئے، ڈھیلہ کہ اوپر سے گرے کسی حصہ مشترک نہ ہونا محال اور مناسب حصول میں ہونا محال، لاجرم ایک حصہ خاص میں ہوگا۔ اس خصوص خاص کا اقتضا ہرگز طبیعت سے نہیں۔ اگر یہی ڈھیلہ دوسری جگہ سے اترے دوسرے حصہ خاص میں ہوگا۔ تیسری جگہ تیسرے میں، وکذا تصریح نہیں مگر قرب۔

ثالثاً دلیل ہر جسم کے اجزاء مقداریہ سے منقوص جو جو لو اور ہر خارج سے قطع نظر و محال ہے کہ کسی حصہ چیز میں نہ ہو یا معاً سب میں ہو، لاجرم ایک حصہ خاصہ میں ہوگا تو وہی اس کا چیز طبعی ہوا، جیسے کل کا کل۔ اب بسیط کے اجزاء مختلف الطباع ہو گئے نیز لازم کہ زمین کا ڈھیلہ جس جگہ سے کاٹ کر ہزاروں کو کس لئے جاؤ جب چھوڑو خاص اُس جگہ پہنچے کہ چیز طبعی کی یہی شان ہے اگر کئے اجزاء مقداریہ مہوم ہیں۔ اور مہوم معدوم اور معدوم کے لئے چیز نہیں۔

اقول اب فلک کی حرکت مستدیرہ باطل ہو گئی وضعیہ نہ ہوگی، مگر تبدیل اوضاع سے اور اوضاع اصلاً نہ ہوتے۔ مگر اجزاء مقداریہ کے کہ خارج سے نسبت انھیں کی لی جاتی ہے، اور وہ معدوم اور معدوم کے لئے وضع نہیں۔ اگر کئے اُن کے فناشی انزع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ چیز ایک وضع خاص رکھتا ہے جو اس جز کے لئے نہیں۔

اقول یہاں بھی مناشی انزعاء موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ چیز کے ایک حصہ خاص میں ہے جس میں وہ چیز نہیں۔

یہاں ابعار و شن ہو چکا کہ خالق عزوجل فاعل مختار ہے پھر کوئی شخص کیا درکار ہے، یہ کہنا کہ فاعل سے تخصیص ممکن نہیں، اگر مراد فاعل حقیقی عزوجل ہے صریح کفر ہے، اور اگر حسب تجلست فلسفی عقل فعال مراد تو غیر خدا کو موجد اجسام ماننا کیا کفر نہیں۔

خاصاً جب جسم کو بلحاظ وجود فی الایمان لیا ہے کہ اس میں وہ چیز معین کا محتاج، تو تخلیہ انہیں امور سے ہو سکتا ہے جن پر وجود کو توقف نہیں اُن سے خالی ہو کر وجود ہی نہ رہے گا تو وہ نواحیاجاد جس سے وجود ہوا صالح عزوجل

نہیں نواحیاجاد یہ ہے کہ اس چیز میں اس شکل اس مقدار پر بنایا تو اس خارج سے تخصیص اس غلو کے منافی نہیں ولہذا دلیل کو باوصف اسقاط ہر خارج نفی تخصیص فاعل کی حاجت ہوئی۔ رہا سیاگوئی کا کہنا کہ فاعل بحیثیت ایجاد معتبر نہ بحیثیت تخصیص یہ اس وجہ سے اس سے تخلیہ ہے۔

علم معنی مذہب ۱۲ الجیلانی

علم چیز میں تحقیق مقام یہ کہ کل کے لئے اپنی تین وضعیں ہیں :
(۱) وہ جس سے اس کی طرف اشارہ حسیہ ہے۔

اقول یعنی یہ اشارہ خاصہ محدودہ کہ نہ اس سے کم پرر کے نہ آگے بڑھے، ہم مقام ۴ میں تحقیق کرینگے کہ یہی اس کا چیز طبعی ہے تو یہ وضع مقولہ وضع سے نہیں مقولہ آئین سے ہے حرکت وضعیہ سے نہ بدلے گی بلکہ ایفہ سے۔

(۲) وہ کہ اس کے اجزاء و اشیائے خارجیہ کی نسبت سے ہے۔

(۳) وہ کہ اجزاء کی باہم نسبت سے یہ دونوں انھائے مقولہ وضع ہیں۔

اقول ظاہر ہے کہ دونوں اولاد بالذات اجزاء کے لئے ہیں اور ان کے واسطے سے کل کو مثلاً

ایک کمرہ دوسرے کے اندر اس طرح
غایت قرب اور ح کے مقاطع ۶ سے
۶ سے غایت قرب اور ح سے غایت
تو ۶ کو ۶ سے غایت قرب اور ح سے
ہے کہ اس کے نقطہ ۱ کو اسکے ج سے
غایت بُعد ہے اور ۱ کے مقاطع کو
بُعد ہے اور اگر یہ کُرہ الٹ کر رکھا جائے
غایت بُعد ہو اور ب کو بالعکس یا وہ اس



ہیات پر بنا ہے کہ اس کا نقطہ ۱ نقطہ ۲ وغیرہر نقطہ سے اتنے اتنے (باقی بر صفحہ آئندہ)

اقول ایجا جسم معین بے تعین چیز خاص مقصور نہیں تو ایجا کو اس پر توقف ہے اور کسی جہت کا اعتبار اُن سب کا اعتبار ہے جو اس کے موقوف علیہ ہوں لہذا تمہیں فاعل مَن حیث الایجاد کے اعتبار سے چارہ نہ ہو کہ وجود اس پر موقوف ہے۔
سادسا و سابعاً آئندہ دو مقام میں۔

مقام ہفتم

فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔
اقول اولاً یہ اسی چیز طبعی کی دلیل سے ثابت ہو کر فلسفہ کی عمارتیں ڈھا گیا چیز طبعی نہیں مگر وہ کہ طبیعت جسم اس میں کون و سکون کی مقتضی ہو یعنی جسم اس میں ہے تو سکون چاہے اور باہر ہو تو عود۔ یہی مبدِ میل مستقیم ہے جس کا مقتضی بشرط خروج طلب عود اس کے لئے نہ وقوع عود ضرور نہ امکان خروج کر یہ امور اقتضا سے خارج ہیں مقدم کا امکان بشرط طبعی نہیں، کلام اس میں ہے کہ (بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فصل مخصوص پر ہے اگر اجزاء کے مواضع بدل دئے جائیں یہ فصل بدل جائیں اُن میں وضع بمعنی دوم ہی حرکت وضعیہ سے بدلتی ہے اور بمعنی سوم نہ وضعیہ سے بدلے نہ اینیہ سے جب تک اجزاء متفرق ہو کر الٹ پلٹ نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر اجزاء ایسا اُن کی نسبتیں باہم امور خارجہ سے نہ ہوں تو نفس کل میں کوئی تغیر بیان ہی نہیں۔ لہذا یہ دونوں وصفیں کل کی اپنی ذاتی نہیں بواسطہ اجزاء میں ۱۲ منہ غفرلہ علیٰ یہی فلسفہ اس مدعا پر کہ فلک کی حرکت قوت جسمانیہ نہیں وہ دلیل لایا کہ اُس قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جس کی تحریک پر قادر ہو کل قوت بھی اس پر قادر ہوتی (تا آخر بیان مذکور تعطیل نہم) اس پر کھلے دو اعتراض تھے:

- (۱) اقول جب قوت جسم میں ساریہ ہے تو اس کا تجزیہ نہ ہو گا مگر یہ تجزیہ جسم اور وہ تمہارے فلک پر محال، تو نہ کوئی حصہ قوت ہے نہ کوئی جزء جسم جس پر دلیل چل سکے۔
- (۲) قوت اسی کو حرکت دے گی جس میں حلول کئے ہے تو نہ کل قوت بعض جسم کی حرکت ہوگی نہ بعض کل کی کہ دلیل ماضی ہو۔ یہ دوسرا خود متشدد جو چوری نے وار د کیا اور وہی جواب دیا نہ کلام محض فرض و تقدیر پر ہے کہ اگر ایسا ہو تو ان قوتوں کا اقتضا یہ ہے۔ یونہی یہاں ہے کہ بغرض خروج طلب عود لازم اور یہی مبدِ میل مستقیم ہے۔

اس کی طبیعت میں کوئی ایسی چیز ہے یا نہیں کہ بر تقدیر خروج اُسے پھر یہاں لانا چاہئے، اگر نہیں تو چیز طبعی نہ ہوا اور اگر ہاں تو اسی کا نام مبدِ میل مستقیم ہے تو ثابت ہوا کہ اگر ہر جسم کے لئے چیز طبعی ضرور ہے تو ہر جسم میں مبدِ میل مستقیم ضرور ہے اور فلک بھی ایک جسم ہے تو ضرور وہ بھی مبدِ میل مستقیم رکھتا ہے۔
ثانیاً ہم ثابت کریں گے کہ اس میں مبدِ میل مستدیر نہیں، تو ضرور مبدِ میل مستقیم کہ دونوں سے مخلو محال جانتے ہیں (تیسرے)۔

اقول یہاں سے روشن ہوا کہ فلک محدود جہات نہیں کہ جس میں مبدِ میل مستقیم ہے قابلِ حرکت اینیہ ہے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت جہت کو تو اس سے پہلے تحدِ جہات لازم، لہذا اس کا محدود ہونا محال۔

مقام، ششم

فلک میں مبدِ میل مستدیر نہیں۔

اقول اولاً یہ اسی مقام سابق سے ثابت کہ فلاسفہ کے نزدیک دو مبدِ میل کا اجتماع محال۔

ثانیاً ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر حرکت مستدیرہ محال، تو ضرور اُس میں مبدِ میل مستدیر نہیں کہ ہوتا تو حرکت محال نہ ہوتی کہ فلک پر عاتی نہیں مانتے۔

مقام، سہم

جسم میں کوئی نہ کوئی مبدِ میل ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا اور اُس پر دو دلیلیں دیتا ہے،

(۱) جسم اگر چیز بدل سکے تو میل مستقیم ہوا، نہ بدل سکے تو دوسرے اجسام سے جو اُس کے اجزاء کی وضع ہے، خاص وہی لازم نہیں۔ دوسری بھی جائزہ توقع ثبات چیز وضع بدلنا جائز ہوا، یہ میل مستدیر ہوا۔ بہر حال اگر طبعی ہے یعنی خود جسم کی طبیعت یا ارادے سے، تو اس میں مبدِ میل

عہ مقام ششم کے ثانیہ میں اس مقام کا ثانیہ ملحوظ اور اس مقام کے اولاً میں مقام ششم کا اولاً فلا دور ۱۲ منہ۔

ثابت ہوا۔ اور اگر خارج سے ہو تو ضرور جسم میں کوئی مبدِ میل طبعی ہے کہ طبع نہیں تو قسر نہیں۔
 (۲) چیز نہ بدلے تو وہی تقریر سابق اور بدل سکے تو ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہے جب اس سے جدا ہو ضرور ہے کہ بالطبع اُسے طلب کرے یہی مبدِ میل مستقیم ہے۔
اقول اولاً وہ مقدمہ کہ طبع نہیں تو قسر نہیں کہ دونوں دلیلوں کا مبنی ہے مقام چہارم میں باطل ہو چکا۔

ثانیاً ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہونا مقام پنجم میں باطل ہوا۔
 ثالثاً کیا محال ہے کہ مقتضی طبع بعض اجسام سکون محض ہو اور انتقال سے مطلقاً ایسا تو تبدیل وضع جائز نہ ہوگی نہ اس لئے کہ یہ وضع خاص مقتضائے طبع ہے بلکہ اس لئے کہ طبع کو انتقال سے ایسا ہے جیسے وہ ثقیل کہ مرکز یا خفیف کہ محیط کو اصل ہو ضرور اسے اجسام مخصوصہ سے ایک بین فصل ہوگا جسے وہ بدلنا نہ چاہے گا نہ اس لئے کہ خصوص فصل مطلوب ہے بلکہ اس لئے کہ اُس کی تبدیل حرکت سے ہوگی اور وہ حرکت سے آبی۔

سابعاً اگر بالفرض ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہو تو دلیل سے اگر ثابت ہو تو اس قدر کہ چیز کی تعین طبعیت کرے کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ چیز و طبعیت میں مناسبت سے حاصل کہ اسی قدر ترجیح کو بس ہے بحال زوال طلب و عود کی کیا ضرورت کہ یہ نہ لازم مناسبت ہے نہ شرط ترجیح ممکن کہ جسم میں حرکت کی صلاحیت ہی نہ ہو جہاں اٹھا کر رکھ دیں وہیں رہ ہوئے۔

خامساً اس عیاری کو دیکھئے کہ دلیل دوم کو اُس جسم سے خاص کرتے ہیں جو چیز بدل سکے حالانکہ وہ صحیح ہے تو یقیناً عام ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہے بدل سکے یا نہیں تو بغرض خروج ضرور بالطبع جس کا طالب ہوگا، یہی مبدِ میل مستقیم ہے۔

مقام دہم

حرکت وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال جانتا اور جہاں قاصر نہ ہو ارادہ واجب مانتا ہے، دلیل یہ کہ اس میں جو متروک ہے اُسی آن میں مطلوب ہے جو نقطہ جہاں سے چلا وہیں آ رہا ہے، یہ بات طبعیہ میں ناممکن کہ بالطبع کسی وضع کی طالب بھی ہو اور اس سے ہر ب بھی بخلاف ارادہ کہ اعتبارات مختلفہ کا تصور کر کے ایک جہت سے طلب دوسری سے ہر ب میں عہ بعض فیوں تقریر کی کہ ہر ب ایک وقت میں ہے (یعنی جب وہاں سے چلا) اور طلب (باقی بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوسرے وقت میں (یعنی تمام دورہ کے بعد اُس پر آنے وقت نیز غرض حرکت چیز دیگر ہے) یعنی مثلاً مفارقت سے تشبہ) اور یہ طلب و ہرب دونوں بعرض توا اجتماع میں حرج نہیں۔ شرح حکمۃ العین میں اس پر رد کیا کہ بلاشبہ طلب و ہرب وقت واحد میں ہے کہ جہاں سے چلا اُسی وقت تو اس کی طرف متوجہ ہے اور حرکت واحدہ میں شئی واحدہ کی طلب و ترک معاً ارادۃً یا نہتہً محال ہے اگر دونوں بالعرض ہوں اور خودیوں تقریر کی کہ اس وقت ہرب مثلاً اس نقطے سے ہے اور توجہ اس کے برابر والے نقطہ کی طرف یہ توجہ اُس پہلے کی طرف بھی توجہ بالعرض یوں ہو گئی کہ وہ اسی بہت توجہ میں واقع ہے ورنہ اس ارادے میں وہ مطلوب نہیں۔ ہاں تمامی دورے کے بعد پھر مطلوب ہوگا، مگر وہ ارادۃً جدید ہوگا۔ ہر ہر نقطہ کا تازہ ارادہ ہے۔ طبیعت غیر شاعرہ سے ایسا نہیں ہو سکتا (شرح مذکور مع حاشیہ علامہ سید شریف) **اقول** اولاً بات وہی تو ہوتی جو اُس بعض نے کہی تھی کہ ہرب ایک وقت میں ہے طلب دوسرے وقت، شرح کی تقریر صرف اُس کی شرح ہے۔

ثانیاً جب اختلاف وقت حاصل تو شئی واحدہ کے مطلوب و مہرب بالعرض ہونے میں حرج نہ ہونا اور بالعرض کی قید اس نے اسی لئے لگائی کہ وہی مطلوب بالذات ہوتا اُس تک پہنچ کر انقطاع حرکت لازم تھا، فافہم۔

ثالثاً متن میں ہماری تقریر دیکھئے کہ طبیعت غیر شاعرہ سے بھی ایسا ناممکن۔
مس ابعداً حرکت وضعیہ اگر حرکت واحدہ ہے تو کل جسم کے لئے اس میں نہ کسی وضع کی طلب ہے نہ ترک کہ اس سے کل کی وضعیں بدلتی ہی نہیں ہر جز کی بدلے گی اور چیز کے اعتبار سے ہر ہر نقطہ سے دوسرے تک حرکت تازہ ہے تو مختلف وقتوں میں مختلف حرکتیں ہیں۔ کیا محال ہے کہ ایک وقت و حرکت میں ایک نقطہ بالطبع مطلوب اور دوسرے وقت و حرکت میں مہرب ہو۔ جیسے قطرہ کہ اترتا ہے ہر آن ایک جز مسافت پر آنا چاہتا اور اس پر آکر اسے چھوڑنا چاہتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے یہی دیا تھا کہ یہ دو حرکتوں میں ہوا نہ حرکت واحدہ میں۔ وہی جواب یہاں ہے ۱۲ منہ۔

(ردّ اول) کیے فقط اور کیسی وضعیں، کس کی طلب اور کس سے ہرب، تمہارے نزدیک جسم متصل و جدائی ہے نہ اس میں اجزاء بالفعل ہیں نہ حرکت موجودہ میں دونوں کی تجزی و ہم میں ہے تو کیا محال ہے کہ بعض اجسام کی طبیعت مقتضی حرکت مستدیرہ ہدیوں کہ نفس حرکت مطلوب ہو (امام حجۃ الاسلام فی تہافت الفلاسفہ)۔

اقول امام کی شان بالا ہے فقیر کو تامل ہے یہاں شک نہیں کہ اجزاء اگرچہ بالفعل نہیں اُن کے مناشی انتراع موجود ہیں اور ان میں ہر ایک کی طرف اشارۃ حسیہ مجہا ہے اور یہی امتیاز ان کے لئے امتیاز اوضاع کا ضامن ہے اور یہ امتیاز قطعاً واقعی ہے اعتبار کا تابع نہیں اس منشا کو دوسرے جسم کے جز موجود یا اس کے منشأ سے جو محاذات یا قرب و بعد ہے یقیناً دوسرے جز یا اس کے منشأ سے اس کا غیر ہے اسی قدر طلب و ترک اوضاع کو بس ہے تو ایراد میں صرف جملہ اخیرہ پر اقتصار چاہئے یعنی کیا ضرور ہے کہ حرکت و ضعیف طلب اوضاع ہی کے لئے ہو کیوں نہیں جائز کہ نفس حرکت مطلوب ہو۔ علامہ خواجہ زادہ نے اس منع کا ایضاح کیا کہ حقیقت حرکت

علہ قرینی نے حکم العین میں اس اعتراض میں امام کی تقلید کی اور میرک بخاری نے شرح میں اس کی تائید کی۔ طوسی نے شرح اشارات میں اسی اعتراض کا مہمل جواب دیا تھا اُسے رد کیا جواب یہ تھا کہ شئی کا مقتضی اس کے دوام سے دائم رہتا ہے تو جسم قادر الذات حرکت غیر قارہ کا کیونکہ مقتضی ہو سکتا ہے بلکہ کسی اور غرض کا مقتضی ہوگا۔ شارح نے رد کیا کہ بحسب تجد و توالی امور مقتضی ہو سکتا ہے۔

وانا اقول (اور میں کہتا ہوں۔ مت) موجودہ حرکت بمعنی التوسط ہے۔ وہ غیر قار نہیں اور بلا شبہ دائم رہ سکتی ہے۔ متجدد و منقطع حرکت بمعنی القطع ہے وہ نہ مقتضی نہ موجود بلکہ انتراع و ہم ہے۔ پھر شارح حکم العین نے خود حواشی علامہ قطب شیرازی سے یہ جواب نقل کیا۔ اور مقرر رکھا کہ جب حالت مطلوب حاصل ہوتی ہے۔ طبیعت حرکت تہادیتی ہے۔ یہ جواب جیسا ہے خود ظاہر، لاجرم علامہ سید شریف نے حواشی میں فرمایا کہ یہ جب ہو کہ حرکت کے سوا کوئی اور فرض مطلوب ہو اور جب خود حرکت مطلوب یعنی متحرک رہنا ہی مقتضائے طبع ہو تو انقطاع حرکت کیا معنی ۱۲ منہ غفرلہ۔

علامہ نے دلیل فلاسفہ پر ایک اور رد کیا کہ وضع متروک معدوم ہو جائے گی اور تمہارے نزدیک (باقی بر صفحہ آئندہ)

یہ ہوتا کہ دوسری شے کی طرف لے جائے (یعنی اس کا کمال ثانی کی غرض سے کمال اول ہونا چاہے طوسی نے شرح اشارات میں اس رد کا جواب قرار دیا) فلسفی زعم ہے ہیں مسلم نہیں، ہاں اکثر حرکتیں ایسی ہی ہوتی ہیں، اس سے کیا لازم کہ حرکت ایسی ہی ہو، ابن رشد فلسفی مالکی نے جواب دیا کہ حرکت محض امر ذہنی ہے تو بالذات اسی کی مطلوب ہو سکتی ہے، جو صاحب ارادہ ہو کہ خود حرکت کی طلب ہوگی مگر شوق حرکت سے، اور شوق بے تصور ناممکن۔

اقول اولاً حرکت کا ذہنی محض ہونا قبل حدوث مراد یا بعد علی الاول کوئی غرض کبھی نہیں ہوتی مگر ذہنی کہ موجود ہو تو تحصیل حاصل ہو مثلاً طلب حیرت نہیں بلکہ طلب حصول فی الخیر کہ غرض وہ جو فعل پر مرتب ہو اور ذات چیز حرکت پر مرتب نہیں کہ وقت حرکت حصول فی الخیر موجود فی الخارج نہیں تو اس کا وجود نہ ہوگا مگر ذہنی تو حرکت وغیر حرکت میں فرق باطل، و علی الثانی حرکت ہرگز ذہنی نہیں موجود فی الخارج ہے جس سے ایک ذہنی محض منتزعا ہوتی ہے۔

ثانیاً طلب بے شوق نہ ہونا عام ہے یا حرکت ہی سے خاص ثانی ممنوع بلکہ بجا ہر تحکم اور اول حرکت طلبیہ کا مطلقاً احالہ۔

ثالثاً ذہنی کے لئے تعقل چاہئے تو خارجی کے لئے احساس ضرور نہیں، اور طبیعت دونوں سے عاری اور یہ کہ ادراک یہیں درکار نہ وہاں تحکم محض ہے یہ ہے ان کی فلسفیت۔
سابعاً پتھر مٹی کے ستون پر رکھا تھا، ستون منہدم ہو کر نیچے سے نکل گیا۔ پتھر جانب زمین چلا راہ میں ہوا وغیرہ جو مزاج ملا اُسے دفع کرتا زمین تک پہنچا تو،
(۱) وقت حرکت جانا کہ میں اپنے چیز میں نہیں۔

(۲) یہ کہ چیز وہ ہے۔

(۳) اس سمت پر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعادہ معدوم محال دوبارہ اس کی مثل وضع آئے گی، نہ وہ، تو جو متروک ہے مطلوب نہیں۔
اقول اولاً وضع آئندہ و گزشتہ میں فارق نہ ہوگا مگر زمانہ اور آئندہ طبع تبدیل زمانہ سے تبدیل نہیں ہوتا۔

ثانیاً امر طبعی میں جس طرح یہ محال کہ جو متروک ہے وہی مطلوب ہو، یونہی یہ بھی محال کہ جو مطلوب ہے وہی متروک ہو توجہ امثال سے اول کا جواب ہو گیا ثانی بدستور رہا مگر مثل آئندہ کہ اب مطلوب ہے یہی مل کر متروک ہوگا۔
۱۲ منہ غفر لہ

(۴) حرکت مجھے اس تک پہنچائے گی۔

(۵) وہ اقرب طرق پر چاہے کہ جلد وصول ہو۔

(۶) یہ جوراہ میں ملا اجنبی ہے۔

(۷) اُسے دفع نہ کروں تو یہ مجھے وصول الی المطلوب سے روکے گا۔

(۸) جس پر جب تمنا اور جس پر اب آیا دونوں جنس واحد سے تھے اُن میں تمیز کی کہ یہ میرے مقصد سے دور اور وہ نزدیک ہے، بغیر ان آٹھ مقصودوں کے یہ افعال کیسے واقع ہوئے ہیں جن میں ایک خود حرکت بھی ہے اور جب ان سب کے نتائج قوت غیر شاعہ سے ایسے ہی واقع ہو رہے ہیں گویا اُسے ان سب کا شعور ہے تو زنی حرکت کا حد درجے قصور و بے شعور کیا محال و محذور۔

(رَدِّ دوم) اقول کیا محال ہے کہ تمام اوضاع کہ اس دورے سے حاصل ہوں سب منافر طبع ہوں تو وہ سب مہروب ہوں گے اُن میں مطلوب کوئی نہیں۔ تو حرکت کمال اول بھی رہی کہ کمال ثانی ترک منافر ہے اور منقطع بھی نہ ہوگی کہ ہر جگہ منافر کا تجدد ہے اور مطلوب مہروب بھی ایک نہ ہوئے کہ مطلوب منافر سے بچنا ہے اور وہ متروک نہیں متروک یہ اوضاع ہیں اور وہ مطلوب نہیں، ہر جز کا ایک وضع چھوڑ کر دوسری پر آنا اس کی تحصیل کو نہیں بلکہ اس کی تبدیل کو۔

(رَدِّ سوم) اقول کیا محال ہے کہ مقتضائے طبع اقرب اوضاع جدیدہ کی تحصیل ہو نہ باعتبار خصوص وضع بلکہ اعتبار وصفت مذکور اقتضائے طبع پر کوئی ایسی تحدید نہیں جس سے یہ اُس میں نہ آسکے نہ ہرگز اس کی لم معلوم ہونی ضرور۔ مقتطیس کا جذب، کہربا کی کشش، مقتطیس سوئی کا ہر وقت مواجہہ ستارہ قطب رہنا ادھر سے پھیری جائے تو تھر تھرا کر پھر اُسی کی طرف ہو جانا، آفتاب پر جب کوئی بڑا کلف پیدا ہوا اُس سوئی کا زیادہ مضطرب و بیقرار ہونا، سورج لکھی کے پھول کا ہر وقت رُوبہ شمس رہنا طلوع سے غروب تک آفتاب جیسا جیسا بدلے اس کا اُسی طرف رُخ پھرنا، غروب کے بعد نیچے گر جانا وغیرہ۔ حد ہا افعال طبعیہ غیر معتول المعنی ہیں، کیا دشوار کہ یہ بھی انہیں میں سے ہو تو وضع حاصل کا ترک وضع اقرب، جدیدہ کی تحصیل کو ہے اور بعد تمامی دورہ اُس پر آنا اُس وقت اُس کی طلب نہیں بلکہ تمام متوسط طلبوں کے بعد یہ اقرب اوضاع جدیدہ

ہو جائے گی تو کوئی وضع مٹا مطلوب و مہروب ہوتا اور کنارِ بعید نہ مطلوب نہ مہروب۔ طلب و صفت اقرب جبرید کی ہے اور اس سے ہرب نہیں۔ ہرب ہر وضع حاصل سے ہے اور اس کی طلب نہیں۔

مقامِ یازدہم

حرکت وضعیہ فلک بھی طبعیہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی نے اول تو مطلقاً مستدیرہ طبعیہ ہونا محال مانا جس کے رد میں چکے یہ شبہ خاص و بارہ فلک ہے کہ حرکت طبعیہ واجب الانقطاع ہے۔ اور حرکت فلک متنع الانقطاع تو حرکت فلک طبعیہ نہیں ہو سکتی۔ کبریٰ اس لئے کہ اس کی حرکت کی مقدار زمانہ ہے وہ منقطع ہو تو زمانہ منقطع ہو۔ اور زمانہ کا انقطاع محال اور صغریٰ اس لئے کہ وہ کسی غرض کے لئے ہونی ضرور، اور کبھی نہ کبھی غرض کا حاصل ہو جانا واجب، ورنہ جب متحرک کا اس تک وصول ممکن ہی نہ ہو کمال ثانی کب ہوتی۔ معہذا علم اعلیٰ میں ثابت ہو چکا ہے کہ طبیعت ہمیشہ اپنے کمال سے محروم نہ رہے گی۔ لاجرم بعد حصول غرض انقطاع لازم۔

اقول مجدد تہائے ایک حرف صحیح نہیں۔

(۱) زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں۔

(۲) موجود ہی تو مقدار حرکت نہیں ہو سکتا۔

(۳) ہو تو حرکت فلک کی مقدار ہونا ممنوع۔ یہ سب بیان عنقریب آتے ہیں۔

(۴) حرکت فلک کی اس سے تقدیر ہو بھی تو اس کے انقطاع سے انقطاع زمانہ لازم

نہیں، کیا محال ہے کہ کو اکب میں حرکات پیدا ہو کر اس کی حفاظت کریں۔

(۵) نہ سہی انقطاع زمانہ ہی کس نے محال کیا اس کا روشن بیان آتا ہے۔

(۶) تو حرکت فلک ہرگز متنع الانقطاع نہیں۔

(۷) ابھی سن چکے کہ حرکت کا غرض کے لئے ہونا کچھ ضرور نہیں۔

(۸) یہ بھی کہ غرض ایسی ممکن جو ہر آن حاصل و مستمر ہو تو کمال ثانی بھی موجود اور انقطاع

یعنی جس کو ہم نے کبریٰ کی جگہ رکھا کیونکہ وہ
کبریٰ کو مستلزم ہے منہ غفرلہ (ت)

عہ ای ما اقتنا موضعاً لا مستلزماً
لہا منہ غفرلہ۔

بھی مفقود۔

(۹) دعویٰ یہ تھا کہ غرض کا حصول بالفعل واجب، اور دلیل یہ کہ حصول محال ہو تو کمال ثانی نہ رہے کہیں بالفعل حاصل نہ ہونا کہاں محال و ممکن ہونا، بہت حرکات ہیں کہ ان کی غرض ان پر کبھی مترتب نہیں ہوتی بیکار جاتی ہیں، کیا وہ حرکت ہونے سے خارج ہو گئیں۔
(۱۰) استحالة حرمان طبعیت ممنوع۔

(۱۱) بعد حصول غرض لزوم انقطاع ممنوع ممکن کہ ہمیشہ غرض دیگر پیدا ہوتی رہے۔
(۱۲) تو حرکت طبعیہ کا وجوب انقطاع ممنوع۔

مقام دوازدهم

طبیعت کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال نہیں، فلسفی محال کہتا ہے اور اس پر اس مقدمہ کی بنا کرتا ہے کہ دوام قسر محال۔

اقول یہ مقدمہ ہمارے نزدیک یوں ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقسور ہوتی نہیں تو قسر نہ ہوگا مگر حادث، لیکن جس طرح فلسفی کہتا ہے ہرگز صحیح نہیں کمال تک ایصال فعل ذی الجلال ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، کلام یہاں مرعوم فلسفی پر ہے۔ لہذا اسی کے زعم پر بعض دلیل پیش کریں۔
فاقول (پس میں کہتا ہوں۔ ت) دلیل اول ہم نے مقام اول میں ثابت کیا کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مصمتہ غیر موجود ہے اور افلاک سب مجوف ہیں اور ان کے نزدیک اسی شکل پر ازلی ابدی دائماً اپنے کمال طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل دوم فلاسفہ مختلف ہیں کہ نار و ہوا دونوں طالب محیط اور ارض و ماردونوں طالب مرکز ہیں، یا نار طالب محیط اور ہوا کا حیز زیر حیز نار و بالائے حیز آب ہے اور ارض طالب مرکز اور

حکمة العین اور اس کی شرح میں ہے کہ بسیط عنصری دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ وسط سے حرکت کرے گا یا وسط کی طرف حرکت کرے گا۔ اگر وسط سے کرے گا تو پھر دو حال سے خالی (باقی صفحہ آئندہ)

عنہ فی حکمة العین و شرحها (البسيط)
العنصری (ان تحرك عن الوسط فهو الخفيف المطلق ان طلب نفس المحيط وهو النار) (والا فالخفيف المضاف)

آب کا چیز بالائے چیز ارض و زیر چیز ہوا ہے، بہر حال اس پر اتفاق ہوا کہ نار طالب محیط ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہ ہوگا کہ وہ طالب نفس محیط ہے یا نہیں، بصورت
اول خفیف مطلق ہے اور وہی نار ہے، اور
بصورت ثانی خفیف مضاف ہے اور وہی ہوا
ہے۔ اور اگر وسط کی طرف حرکت کرے گا تو
پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ طالب نفس
مرکز ہوگا یا نہیں، بصورت اول ثقیل مطلق
اور وہی ارض ہے، اور بصورت ثانی ثقیل
مضاف اور وہی مار ہے اور موافقت اور
اس کی شرح میں قسم عناصر میں ہے متاخرین حکماء
کا نظریہ یہ ہے کہ عناصر چار ہیں (۱) وہ خفیف
جو تمام چیزوں میں طالب محیط ہے اور وہی نار
(اگ) ہے (۲) وہ خفیف جو لقاضا کرتا ہے
کہ وہ نار کے نیچے اور باقی دونوں کے اوپر
ہو اور وہی ہوا ہے (۳) ثقیل مطلق جو طالب
مرکز ہے اور وہی ارض ہے (۴) ثقیل مضاف
جو ارض کے اوپر اور باقی دونوں کے نیچے ہونے
کا مقتضی ہے اور وہی مار (پانی) ہے اور
اس کا قول "متاخرین" اس کی طرف راجع ہے
جس نے عناصر کو چار قسمیں بٹھرایا ہے کیونکہ ان میں

وهو الهواء (وان تحرك الى الوسط
فهو الثقيل المطلق ان طلب
نفس المركز) وهو الارض
(والا فالثقيل المضاف)
وهو السماء، وفي
المواقف وشرحها في
قسم العناصر (المتاخرين)
من الحكماء على انها
اربعة اقسام خفيفة
يطلب المحيط في جميع
الاحياء وهو النار وخفيف يقتضي
ان يكون تحت النار وفوق الاخرين
وهو الهواء وثقيل مطلق
يطلب المركز وهو الارض وثقيل
مضاف يقتضي ان يكون فوق
الارض وتحت الاخرين وهو
الماء، وقوله المتاخرين راجع الى من
جعلها اربعة فان منهم من قال بواحد
وباشين وبثلثة ۱۲ مـ۔

بعض نے ایک کا، بعض نے دو کا اور بعض نے تین کا قول کیا ہے ۱۲ مـ (ت)

۱۲ شرح مکر النین

۱۳ شرح المواقف القسم الثالث المقصد الاول منشورات الشريف الرضي قم ایران ۱۳۴۷

وہ ازنا ابدا کبھی نہ محیط کو پہنچی، نہ پہنچے تو دو انا حیلوت افلاک سے مقصور ہے۔
 ولیل سوم اگرچہ ان کے یہاں مشہور وہی قول دوم ہے مگر ہم دلائل سے اول کو ترجیح دیں۔
 اولاً اگر پانی کا حیز طبعی زیر ہوا و بالا اے ارض رہنا تھا تو واجب کہ جو کنواں جو سطح زمین
 کے برابر ہو تو اس پر کھڑے ہو کر کسی برتن سے پانی الٹیں کنارہ چاہ پر رُک جائے اندر نہ کرے اور
 اگر کنویں کی مَن سطح ارض سے اونچی ہے تو جتنی بلند ہے ویات تک پانی لے جائے سطح زمین کی
 محاذات پر فوراً رُک جائے کہ یہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور حیز طبعی میں شے کو روک کے لئے کسی
 سہارے کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ اس سے تجاوز نہ کئے قاسر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ثانیاً سطح زمین میں جو ڈھال اس کی اصلی حالت نیچا پیدا ہو گیا جیسے عام نالی وغیرہ
 واجب ہے کہ پانی اس کی طرف متوجہ نہ ہو کہ وہ طالب سفلی مطلق نہیں اور جس سطح کا طالب ہے
 یہ ڈھال اس سے نیچے ہیں، حالانکہ یقیناً پانی جتنا ڈھال پائے گا اس کا طالب ہوگا تو ضرور
 وہ سفلی مطلق چاہتا ہے زمین کہ اس سے اُقل ہے مرکز تک پہلے پہنچ گئی ہے لہذا اس سے
 مجبوب ہے۔

ثالثاً سمندر کا پانی تمہارے نزدیک اپنے حیز طبعی میں ہے کہ اس کنارے پر مثلاً
 ایک انگل کے فاصلے سے ایک گڑھا کھودیں پھر اس فاصلے کو پانی کی طرف یا ٹھنڈا کر تر دیں۔ ہاتھ کے
 صدمے سے پانی قدر جانب خلاف کو ہٹ کر پھر پلٹے گا اب واجب تھا کہ پلٹ کر اپنی پہلی جگہ پر
 رُک جاتا غار میں نہ آتا کہ وہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور آگے حرکت پر کوئی قاسر نہیں،
 نہ مانی صاحب ارادہ ہے کہ وہ بھی حکم قاسر میں ہے۔ بلا قاسر حیز غریب میں جانا کیا معنی۔
 اگر کہتے اس غار میں ہوا مقصور تھی کہ بوجہ استحالة خلا نہ نکل سکتی تھی اب کہ اس نے دیکھا
 کہ دوسرا جسم یعنی پانی موجود ہے کہ میرے نکلنے پر اُسے بھر دے گا وہ نکلی اور پانی بضرورت خلا
 داخل ہوا۔

اقول قطع نظر اس سے کہ یہ حیز ہوا و آب دونوں کے لئے غریب ہے ہر اکو کیا ترجیح
 ہے کہ وہ خود اس سے آزاد ہو کر پانی کو مقید کر دے، اگر ایسا ہے تو واجب کہ سمندر کا پانی تمام رُفے زمین پر
 پھیل جائے کہ برابر کی ہوا حیز غریب میں ہے اور وہ اپنے پاس پانی دیکھ رہی ہے جو اس کے نکل جانے
 پر ضرورت خلا کو پورا کر دے گا تو کیوں نہیں اپنے حیز طبعی کی طرف اڑتی کہ پانی پھیل کر محیط زمین
 ہو جائے۔

سراپے آتا لاہوں، تالوں میں جو پانی بھرا ہے تمھارے طور پر چیز غریب میں ہے تو واجب کہ اپنے چیز طبعی کی طرف حرکت کرے اور استحالہ خلا کے دفع کو ہوا موجود ہے جیسے وہاں پانی موجود تھا بلکہ یہی صورت رائج ہے کہ اب ہوا پانی دونوں چیز غریب میں ہیں، اور پانی اونچا کہ اپنے چیز طبعی میں آجائے اور ہوا اس خلا کو بھر دے تو یہ ایک ہی چیز غریب میں ہوگا۔

خاصاً بیض کا ہر جزو طالب چیز ہے ولہذا پانی کہ زمین پر ڈالیں اس کی دھار اپنے دل نہیں ہتی بلکہ تمام اجزا اتر کر پھیل جاتے ہیں مگر دھال کی طرف خط مستقیم پر جاتے ہیں۔ اگر مستدیر شکل میں پھیلے جلد اپنے مقصد کو پہنچیں کہ مرکز سے محیط تک کسی کو اتنا فصل نہ ہوگا جو اجزائے بعیدہ کو خط مستقیم میں اور طبیعت ہمیشہ قرب طرق سے اپنے مقتضی میں جانا چاہتی ہے تو واجب تھا کہ زمین پر شکل دائرہ میں پھیلتا۔ ان تمام وجوہ سے ثابت کہ پانی طالب سفلی مطلق ہے تو قول اول رائج ہے تو اس دورہ زمین یعنی چیز لایتجزی کے سوا جو مرکز عالم پر منطبق ہے چاروں عناصر لازماً ابداً اپنے چیز طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل چہارم تم کرۂ نار کو مشایعت فلک میں دائم حرکت مستدیرہ مانتے ہو، ظاہر ہے کہ یہ نہ ارادہ نہ طبعیہ، اور ہم نے فوئز مبین میں زیر دلیل صدم بیان قاطع سے روشن کیا کہ فلاسفہ کا اسے عرضیہ کہنا باطل۔ ابن سینا نے جو اس کی وجہ تراشی مشککہ محضہ ہے، لاجرم قسریہ ہے، اور قسریہ کو دوام۔

دلیل پنجم اس سے بڑھ کر فلک ثوابت و جملہ مشلات کا بہ تبعیت فلک الافلاک حرکت یومیہ کرنا اور یہاں جو ابن سینا نے فرضیت کی وجہ گھڑی بالکل شیخ جلی کی کہانی ہے، کہا بیتنا فی کتابنا الفوئز المبین (جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب فوئز مبین میں اس کو بیان کیا ہے۔ ت) لاجرم یہ سب قسریہ ہیں اور سب دائم۔ یہاں فوئز مبین میں ہمارا کلام یہ ہے۔ اقول وبالله التوفیق ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں عرضیت کی کوئی تفسیر پایہ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک مابا العرض مابالذات کے ٹخن میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ قضا ہے کہ مابالذات کو محیط ہے ظاہر ہے کہ حامل کو جو فضا حاوی ہے تدویر کہ ٹخن حامل میں ہے۔ اس فضا کے ایک حصہ میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرور تدویر اس حصہ فضا سے دوسرے حصہ میں آئے گی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور ضرور اس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم بدلا

اگرچہ اس محقق برقرار ہے بخلاف مائل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے
شکل میں ضرور ہے مگر ان کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک
بالعرض نہ ہوگا۔ جو پوری کا شمس بازغ میں زعم کہ اگر اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے
روک دے گا۔

اقول دو وجہ سے محض بے معنی ہے،

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے چلنے نہ دے
اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو ۔۔۔۔۔ کھول دے گا، حرکت وضعیہ سے کوئی
گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی۔

(۲) اگر یہ اُن میں چسپاں بھی ہو تو اُن کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال
بالذات اُسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے تو عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی عرض اس
صورت کے مواضع میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعی فعلیہ البیان (اور دلیل
مدعی کے ذمے ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعا ہے اس لئے کہ ان میں قاصر سے
بھاگتے ہیں۔ مشالعت ساتھ ساتھ چلتا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت
اس کی طرف منسوب ہو۔ چکروں کا بیان ابھی گزر ا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔
ابن سینا پھر جو پوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشالعت میں کرہ تار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے
کہ ہر جزو تار نے اپنے محاذی کے جزو فلک کو اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث
یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دوسرا جزو بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا، ناچار با بطبع
اس کا ملازم، لہذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اس کا ساتھ نہ چھوٹے اور اس پر
اعتراض ہوا کہ پھر فلک ثابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے اس کے اجزاء نے تو
اس کے اجزاء کو نہیں پکڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے اس کا جواب دیا کہ اس کے اقطاب نے
اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کر لی ہے اور وہ اُس کے اقطاب پر نہیں۔ لہذا اُن اجزاء
کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں۔ لاجرم سارا کرہ گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی ہوں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا
کہ جب تار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اس مکان کی حفاظت کو ہے تو ان کی اپنی ذاتی حرکت
ہوئی یا عرضیہ۔

مقام سیر دوم

حرکت فلک قسریہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی اس کے استحالة پر چند شبہات پیش کرتا ہے:

شبہ ۱: قسر کو دوام نہیں اور حرکت فلک دائم۔

اقول دونوں مقدمے مردود ہیں، ثانی کا رد ابھی سن چکے اور اول کا رد تعلیل ہفتم میں۔

شبہ ۲: میل قسری نہ ہوگا مگر میل طبعی کے خلاف اور فلک میں میل طبعی نہیں کہ میل مستدیر طبعی نہیں ہو سکتا کہ متروک بعینہ مطلوب ہے اور میل مستقیم کسی جہت کو اور جہات کی تحدید خود فلک سے ہے۔

اقول ایک ایک حرف مردود ہے، مقام سوم و چہارم و نہم میں رد گزرے۔

شبہ ۳: فلک کی حرکت مستدیرہ فاعل کے قسر سے ہوتی تو سب اجسام میں ہوتی کہ فاعل کی نسبت سب سے یکساں ہے لاجرم اگر ہو تو کسی دوسرے فلک کے قسر سے، اور اس کا قسر تو ہی ہوگا کہ وہ اپنی حرکت سے اسے حرکت دے جیسے ہاتھ کھینچی کو، اب اس فلک کے قاصر میں کلام ہوگا اس کی حرکت ارادیہ پر انتہا لازم، تو ثابت ہوا کہ افلاک میں وہ ہے جس کی حرکت ارادیہ ہے، یہ اس دلیل کی توجیہ و توضیح و تخیص و تقریب ہے جو امام حجۃ الاسلام نے فلاسفہ سے نقل فرمائی۔ امام نے اس پر دور و فرمائے:

اولاً مولیٰ عز وجل فاعل مختار ہے۔

اقول رد میں اسی قدر بس ہے، آگے جو ترقی فرمائی کہ اس کا فعل ہر جسم کے ساتھ مختلف ہوتا اگر ان کی صفتوں کے اختلاف پر مبنی ہو تو ان صفتوں میں کلام ہوگا کہ یہ صفت اس جسم اور وہ اس جسم کے ساتھ کیوں خاص ہوتی، اس کی حاجت نہیں کہ بحث کو طول ہو اور ابطال قدم نوعی کی حاجت پڑے جیسا کہ مباحث صور نوعیہ میں معروف ہے۔

ثانیاً کیا ضرور ہے کہ وہ جسم قاصر کوئی دوسرا فلک ہی ہو ممکن کہ اور کوئی جسم ہو کہ نہ کہ وہ ہو نہ محیط تو کسی فلک کی حرکت ارادیہ نہ ثابت ہوگی۔

اقول نفی کرویت کی حاجت نہیں۔ نفی احاطہ پر اقتصار اولیٰ کہ اُسی قدر فلک نہ ہونے کو کافی، انھیں اس زعم کی گنجائش نہ دی جائے کہ وہاں کوئی ایسا جسم نہیں فلک سے ورنہ خلا و ملا اور افلاک متلاصق اور عنصریات ان کے زعم میں افلاک سے قابل ہیں نہ کہ افلاک میں فاعل عینہ

اگرچہ بار دہے، مگر اس کی راہ ہی کیوں ہو سرے سے کہیں کہ ممکن کہ ایک یا لاکھوں کو کب اگرچہ انہیں ثابت میں سے کہ نظر آتے ہیں یا ان کے غیر کہ بوجہ بعد مشہود نہیں فلک اعظم میں ہوں اور وہ اپنی حرکت ارادیہ سے فلک کو دھکا دیتے ہوں کہ اجزا پر استحالہ ایسی ثابت نہیں۔

ثالثاً اقول استوائی نسبت قائل کی اب یہاں تک توسیع ہوئی کہ اختلاف طبائع و مواد و استعداد ہی اڑ گیا کہ قمر جانب قائل سے ہوتا تو سب پر ہوتا۔

رابعاً اقول فلک قاسر قاسر فلک کیا ضرور ہے کہ اپنی حرکت ہی سے قمر کرے۔ ممکن کہ بعض ارادے سے مسخر کر لے جیسے ہمارا نفس اپنے چارچ کو۔ ہم میں بھی یہ حرکت بہ نظر جسم حقیقیہ قسریہ ہی ہے کہ طبیعت جسم سے نہیں مگر ارادیہ کہلاتی ہے کہ وہ نفس اسی جسم سے متعلق ہے تو گویا تحریک خارج سے نہیں مگر فلک قاسر کا نفس دیگر افلاک سے متعلق نہیں اس کی تحریک ضرور قسری ہوگی اور حرکت ارادیہ پر انہما لازم نہ ہوگی۔

خاصاً اقول بالفرض ثبوت ہوا بھی تو اس قدر کا کسی ایک فلک کی حرکت ارادیہ ہے وہ موجب کلیہ کہ ہر گویا کہ سب کی ارادیہ ہے اور وہ سب لہ کلیہ کیا ہوا کہ فلکیات میں کہیں قمر نہیں۔

شعبہ ۴ : افلاک اگر قمر سے متحرک ہوتے تو سب کی حرکت موافق قطبوں پر ایک ہی طرف ایک ہی مقدار پر ہوتی کہ سب قاسر ہی کی موافقت کرتے حالانکہ اختلاف مشہود ہے علامہ خواجہ تاج الدین نے تہافت الفلاسفہ میں اسے نقل کر کے رد کیا کہ یہ جیب لازم ہو کہ قاسر فلک ہی میں مختصر ہو اور یہ ممنوع ہے۔

اقول خدا کی شان کہ ایسے مہلات بکنے والے عقل و حکمت کے مدعی ہیں۔

اولاً وحدت قاسر کیا ضرور، ممکن کہ ہر ایک پر جدا قاسر ہو۔

ثانیاً قسریہ حرکت وضعیہ ہی کیا ضرور کہ اقطاب وغیرہا میں موافقت

لازم ہو۔

علیہ پھر حکمہ العین اور اس کی شرح میں بھی یہی دلیل نظر آئی اور وہی اس کا ایک جواب دیا جو ہمارے اوکلا میں پیش پا افتادہ تھا ۱۲ منہ

علیہ اقول جب بھی نہیں جیسا کہ ہمارے رد سے واضح ہو گا غالباً علامہ نے اسے متزلزلا فرمایا ۱۲ منہ غفرلہ

ثالثاً قاسر واحد کا سب پر اثر یکساں ہونا کیا ضرور اثر جس طرح قوت قاسر سے بالاستقامت بدلتا ہے۔ یوں ہی قوت مقصور سے بالقلب ہلکا بھاری پتھر ایک ہاتھ سے ایک قوت سے پھینکو ہلکا دُور جاتے گا بھاری کم۔

مربعاً اس سے باطل ہوا تو وہ فلک پر قسرا ایک مثلاً محدور پر قسرا کیا انکار ہوا۔
خامساً اختلاف مشہود ہے تو حرکات خاصہ کا حرکت یومیہ سب کو عام ہے اور اس کے اقطاب وجہت و قدر کچھ مختلف نہیں تو کیا محال ہے کہ سب میں قاسر واحد کے قسرواحد ہو عرض تفسیر ہے عجب چیز:

مقام چار دہم

فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں فلسفہ بیان دو شے پیش کرتا ہے :
شبه ۱: فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور وہ طبیعی نہیں ہو سکتی، نہ فلک میں قسریہ۔ اُن شبہات سے کہ مقام ۹ تا ۱۱ میں گزرے لاجرم ارادیہ ہے۔

اقول اوگلا یہ تلاش تو جب ہو کہ پہلے اُس کی حرکت بھی ثابت ہو لے، اور ہم عنقریب واضح کریں گے کہ اس کی حرکت کا کچھ ثبوت نہیں۔
ثانیاً بلکہ سکون ثابت ہے۔

ثالثاً بلکہ فلک میں حرکت کی قابلیت تک ثابت نہیں۔

مربعاً بلکہ اصول فلسفہ پر اس کا متحرک ہونا محال پھر ارادیہ و غیر ارادیہ یعنی چہ۔
خامساً ہم ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت مستدیرہ اور خود فلک کی وضعیہ طبیعیہ ہو سکتی ہے۔
سادساً قسریہ ہو سکتی ہے۔

شبه ۲: ہمیں ایک ہی شے مطلوب یہی ہے مہرب بھی، یہ بغیر ارادہ ناممکن۔

اولاً یہ وہی بات ہے کہ نفی طبیعیہ میں کہی اور اس کے کافی و وافی رد وہیں گزرے۔

ثانیاً مانا کہ ارادہ ضرور، پھر یہی کیا لازم کہ متحرک کا ہو ممکن کہ متحرک کا ہو کیا چرخ و مغزل فائن وغیرہ کی حرکات وضعیہ نہ دیکھیں ان میں بھی وہی طلب و ترک ہے کیا ان کے ارادے سے ہے

کچھ بھی عقل کی کہتے ہو۔

ثالثاً پتھر کے نیچے گزرے مسافت میں جو نقطہ فرض کرو اُسے طلب کرتا پھر اس سے گزرتا ہے۔ اگر کہتے یہ نقاط مطلوب نہیں بلکہ چیز۔ یہ راہ میں پڑے ناچار ان پر گزر ہوا ہم کہیں گے کہ ممکن کہ یوں ہی مستدیرہ میں اوضاع مطلوب نہ ہوں بلکہ نفس حرکت (علامہ خواجہ زادہ) اس کی کافی بحث بھی وہیں گزری۔ یہ ہے وہ جو ہمیں ان مقامات کی وضع پر محک ہوا۔ اثنائے بحث میں ہم نے متعدد وعدے کئے ہیں۔ دو ضروری مقام اور لکھ کر یوں نہ قائلے اُن کا انجام کریں۔

مقام پانزدہم

بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت، اس پر دو دلیلیں ہیں: ایک افلاک شمانیہ میں اور ایک محد دو غیرہ سب ہیں۔

(حجت اولی) **اقول** آٹھوں مشلوں کو اپنی حرکت خفیہ کے سوا حرکت یومیہ بھی ہے کہ جہت و مقدار و اقطاب سب میں اُن کی حرکت خاصہ بطبیہ کے خلاف ہے۔ ان کا نفس وقت واحد میں دو جہتوں کو دو مختلف حرکتیں نہ دے گا۔ آخر یہ دوسری کہاں سے ہے۔ سفہار خود کہتے ہیں کہ فلک اعظم کا نفس ایسا قوی ہے کہ اُسے اور باقی سب افلاک کو حرکت یومیہ سے گھماتا ہے تو ضرور باقی افلاک پر قسریہ ہوا کہ مبد خارج سے ہے نہ اُن کی طبیعت نہ اُن کا ارادہ۔ سفہار قسریہ سے نجات اس میں جانتے ہیں کہ باقی کی حرکت عرضیہ ٹھہراتے ہیں۔

اقول، اولاً جب ان کو حرکت ہی نہ ہوئی اطلس کی حرکت ان کی طرف بالعرض نسبت کر دی جاتی ہے تو اعلیٰ کا نفس ان کی تریک پر خاک قادر ہوا۔

ثانیاً ہم۔۔۔ کے بعد جواب اول کے دفع اول میں روشن طور پر بیان کر آئے کہ افلاک کی حرکت کو عرضیہ کہنا جہل محض ہے یہ ضرور ذاتیہ ہے اور تم مان چکے کہ فلک اعلیٰ کی قوت نفس سے ہے تو یقیناً ان پر قسریہ قائل ہوئے و لکن لا تفقہون (لیکن تم نہیں سمجھتے۔ ت)

عہ شرح حکمۃ العین میں جو یہ جواب دیا کہ پتھر کی یہ طلب و ترک حرکت واحدہ میں نہیں، وہیں ہم نے جیسی کے اقرار سے ثابت کر دیا کہ مستدیرہ میں بھی حرکت واحدہ میں نہیں ۲۱ منہ غفرلہ

(حجت ثانیہ) ایک نہایت لطیف و نفیس بات کہ فلک الافلاک اور فلک کی حرکت قسریہ ہونا قبول وادی فلک کا قابل استدارہ ہونا یوں بیان کرتے ہیں کہ وہ بسیط ہے ہر وضع سے اُس کے اجزاء کو نسبت یکساں ہے تو انتقال جائز۔

اقول نہیں نہیں بلکہ واجب کہ سکون میں ایک وضع کا لزوم ہو اور وہ ترجیح بلا مرجح ہو اور وہ محال، اور جو فعل دفع محال کی ضرورت سے ہو قسری ہے کہ اس کا مبداء خارج سے ہے جیسے پتھر سے پانی کا نہ گرنایا پھپکاری میں اور پڑھنا وغیرہ فلک الافعال کہ بے اقتضائے طبع بضرورت امتناع خلا ہیں سب قسری ہیں، لاجرم تمام افلاک کی حرکت قسری ہے۔

مقام شانزدہم

فلک پر خرق والقیام جائز ہے۔ فلسفی اسے محال کہتا ہے اور اس کے فضلہ خوانہ چری وغیرہ اسی بنا پر معراج پاک سے منکر ہیں۔ طرفیہ کہ ایمان و کلمہ گوئی و تصدیق قرآن عظیم و ایمان قیامت کے مدعی ہیں۔ قرآن و قیامت پر ایمان استحالة خرق والقیام کے ساتھ کیونکر جمع ہوا جس میں بکثرت نصوص قاطعہ ہیں کہ روز قیامت آسمان پارہ پارہ ہو جائیگا، **ولکن الظالمین بآیت اللہ لیکن ظالم اللہ کی آیتوں کا انکار یجحدون** کرتے ہیں۔ (ت)

فلسفی کے پاس کوئی دلیل نہیں سوا اس مشہور شبہ باطلیہ کے کہ خرق والقیام نہ ہوگا مگر حرکت سے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو محدود کیا اس کے اجزاء اگر حرکت اینیہ قبول کریں تو محدود کے لئے جہت درکار ہوتی نہ کہ جہت کی حد بندی محدود سے ہوتی۔ رد بوجہ کثیرہ ہے، **اولاً اقول** ہم روشن بیانوں سے باطل کر چکے کہ فلک محدود جہات ہے تو وہ دریا

علیہ اس بحث میں جن کے لئے یہ مقامات وضع ہوئے اگرچہ اس مسئلہ کی حاجت نہیں مگر ضروری دینی ایمانی مسئلہ ہے اور انھیں مقامات نے اُسے بعونہ تعالیٰ صاف کر دیا لہذا انکے بعد اسے ایک مستقل مقام مقرر کرنا مناسب ہوا کہ نہایت اہمیت رکھتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

ہی جل گیا جس پر یہ اوریسیوں تقریبات باطلہ تھیں۔

ثانیاً اقول ہم روشن بیانوں سے ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدل میل مستقیم ہے تو ضرور اجزاء میں بھی ہے کہ طبیعت متحد ہے پھر عدم قبول اینیہ کیا معنی۔

ثالثاً خرق کے لئے اینیہ کیا ضرور مستدیرہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً سارے محد و کا دل بیچ میں سے چیر کر ٹکے اوپر دو کرے ہو جائیں ایک متحرک رہے ایک ساکن، یا ایک مشرق کو چلے ایک غرب کو، تو یہ حرکت کسی جہت سے جہت کو نہ ہوئی کہ تحدید جہات کے خلاف ہو۔ متشدد جو پوری نے کہا، یوں تو محد وہی اوپر والا ٹکڑا رہے گا نیچے کو لغو ہوگا۔

اقول یہ بوجہ مردود ہے :

(۱) آج تک جسے محد کہہ رہے تھے اس کے ٹکڑے ہو گئے۔ اب اس ٹکڑے کی خبر سناؤ کیا اسی طرح بیچ میں سے نہیں چر سکتا، قواب اس کا نصف زیریں لغو ہو جائے گا، نصف بالا محد رہے گا۔ اب اس میں کلام ہوگا اور کہیں نہ رے گا کہ تقسیم جسم غیر متناہی مانتے ہوئے لاجرم تمہارے ماتھے میں خالی خیالی ہوا کے سوا کچھ نہ ہوگا جسے محد مقرر کو محد و صاحب جہات کی تردید کرتے تھے یہاں خود انھیں کی تحدید کے لالے پڑ گئے، قرار ہوگا تو صرف اس پر کہ صرف سطح محدب محد وہ ہے اب سارا دل لغو محض رہا، بقائے محدب کے بعد محد و کے تمام اجزاء نیچے اوپر ادھر ادھر ہوا کریں کٹ کٹ کر گرا کریں تحدید پر صرف نہیں آتا۔ کیا اسی کا نام استحالة خرق تھا۔

(۲) کیوں دو ٹکڑے نیچے اوپر لیجئے بلکہ مثلاً معتدل النہار پر دو ٹکڑے ہو جائیں، یونہی دونوں

عہ بعض نے کہا تھا کہ ممکن کہ فلک کا ایک جزو دائرے پر حرکت کرے تو حرکت جہت کو نہ ہوئی اور خرق ہو گیا۔ علامہ سید شریف نے حاشیہ شرح حکمۃ العین میں جواب دیا کہ ضرور اس کے جہت کے لئے حرکت اینیہ ہوئی تو وہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو اور محد و کے ساتھ بحال تو ہم جو اُس جزو کی حرکت ہے وہ محض وہم میں ہے نہ خارج میں۔

اقول، اوکلا اس جواب کو ہماری تقریر سے مس نہیں کہ پورے حلقے کی حرکت ہرگز اینیہ نہیں قطعاً و ضعیہ ہے۔

ثانیاً وہ اعتراف کہ آتا ہے کہ جزو کی حرکت اینیہ ضرور جہت سے جہت کو ہوگی۔ مگر

(باقی بر صفحہ آئندہ)

طرف اس کے موازی ہر مدار پر کہ سارا فلک چھلے چھلے ہو جائے اور جس طرح یہ چھلے اب موہوم ہیں اور توہم میں حرکت مستدیرہ کر رہے ہیں کہ صرف وضع بدلتی ہے اُن نہیں بدلتا تو نہی اُس وقت یہ چھلے اور ان کے دورے واقع ہو جائیں تو ان میں کسی کی حرکت جہت سے جہت کو نہ ہوگی، جس طرح اب نہیں اور جیسا کہ فلک پاش پاش پُڑے پُڑے ہو گیا۔ اب ان ٹکڑوں میں نہ کوئی محیط ہے نہ کوئی محاط لغو کئے کرو گے ہاں یہاں حرز بانی کا شیعہ وارد ہو گا کہ خرق والیام بے اقران و اقراق اجزا نہ ہوگا اور وہ مستدعی حرکت ایللیہ۔

اقول وبالله التوفیق ایک ہموار سطح کا دوسری ہموار سطح سے تماس کلی کہ اصلاً باہم فصل نہ رہے۔ ممکن ہے یا نہیں مثلاً دو مساوی جسم ہر ایک نصف کرے کی صحیح شکل پر ہو۔ اگر انہیں ملا کر پورے کر لے گی شکل پر رکھیں تو بالکل مل جائیں گے یا ایک سطح دوسری سے وصل ہو ہی نہیں سکتی۔ فصل ضرور ہے بر تقدیر ثانی یہ فصل ایک نقطے کی قدر ہے یا خط کی علی الاول نقطہ جو ہمدی ثابت خواہ وہ نقطہ قائمہ بذاتہ ہو یا کسی شے ثالث سے جو ان دو میں فصل ہے علی الثانی اس فصل میں کوئی جسم نہیں تو خلا لازم اور ہے تو اس کی سطحوں سے ان پہلی دو سطحوں کا تماس کلی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مثلاً مشرق سے مغرب کو یا بالعکس، اور ان جہات کی تحدید محدود سے نہیں تحدید تحت و فوق کی ہے اور جُز کی حرکت قطعاً ان کی طرف نہیں۔

ثالثاً جُز کی حرکت محض اختراع و ہم ماننا فلک کی حرکت مستدیرہ کا خاتمہ کر دے گا کہ وہ نہیں مگر استخراج اوضاع کو اور اصالت وضع نہ بدلتی مگر اجزا کی، اور وہ موہوم ہیں۔ موہوم کے لئے خارج میں کوئی وضع بھی نہیں کہ وہ خود ہی خارج میں نہیں، پھر یہ حرکت کس لئے۔
سابعاً سکون قلب پر جو استعمالہ مانتے ہیں کہ ایک وضع کا لزوم ہو گا اور وہ ترجیح بلا مرجح ہے اجزائے فلک کی نسبت سب اوضاع سے برابر ہے یہ بھی باطل ہو گیا، نہ اجزا ہیں نہ اوضاع، نہ لزوم، نہ تبدل رہا وجود منشأ کا عذر۔

اقول مشترک ہے غرض سے

ولن یصلح العطاس ما افسد الدھس ۱۲ منہ غفرلہ

(عطارد ہرگز اس کی اصلاح نہیں کر سکتا جس کو زمانہ نے بگاڑ دیا۔ ت)

یا نہیں، اگر نہیں تو وہاں وہی کلام ہوگا اور منقطع نہ ہوگا مگر تسلیم غلامیٰ اس اقرار پر کہ ہاں دو جدا جدا سطحیں ایسی وصل ہو سکتی ہیں کہ بیچ میں اصلاً نقطہ بھر بھی فصل نہ ہو۔ جب دو جسم منفصل ہیں ایسا اتصال ممکن تو جسم متصل ہیں کیوں ایسا اتصال ناممکن، ضرور جائز کہ دو حصے ہو جائیں اور ان کے بیچ میں اصلاً فصل نہ ہو اور جب فصل نہ ہو مسافت نہ ہوتی حرکت کہاں سے آئے گی، یہ جو ذہن پر مستولی ہو رہا ہے کہ پھٹے گا تو ہٹے گا، یہ استیلائے وہم ہے کہ ہم نے افتراق یوں ہی ہوتے دیکھا اور یہی ہمارے خیال میں ہے اور عقل قطعاً جائز رکھتی ہے کہ دو ٹکڑے اس حالت پر پیدا ہوں جو حالت دو اعلیٰ سطحوں کے وصل سے ہوتی ہے کہ میں دو اور فصل نام کو نہیں، انتہائی صورت واقع ہے ابتداء کون مانع ہے۔

سابعاً اقول جہت کو منہائے اشارہ حسیہ کہتے ہو اور مقعر اعلیٰ یقیناً منتہی نہیں اشارہ قطعاً محدب تک جائے گا تو سخن بلاشبہ تحدید میں لغو ہے، اب اجزائے سخن میں حرکت اینہی سے کون مانع تو ظاہر ہوا کہ یلبنزی نے جو تقریر کی کہ حرق حرکت مستقیمہ سے ہو تو فلک اس کا قابل نہیں اور مستدیرہ سے ہو کہ بعض جزو ایک طرف حرکت مستدیرہ کریں اور بعض دوسری طرف، یا ساکن رہیں یہ طبعاً نہیں ہو سکتی کہ طبیعت اجزائے متحدہ نہ قسم کہ فلک پر قاسم نہیں نہ ارادۃ کہ فلک بسیط ہے، آلات مختلف نہیں رکھا جن کے ذریعہ سے نفس فلکی بالارادہ مختلف افعال کرے۔

اقول محض ندامن بعید و دور از کار ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا ایک مقدمہ باطل جس کا بطلان بارہا ظاہر ہو چکا ہے۔ ہمارے کلام سے اصلاً منہ منع مستقیمہ پر بنائے تحدید ہے اور تحدید میں سخن لغو۔

خاصاً فلک محدود ہے توفیق و تحت کا نہ ہر جہت کا، ممکن کہ جزو فلک گرو مرکز عالم

علاء (۱) منع مستقیمہ ممنوع (۲) اتحاد طبع ممنوع (۳) منع قاسم ممنوع (۴) بساطت فلک ممنوع (۵) آلات مختلفہ نہ ہونا ممنوع جس طرح ہمارے جوارح ہمارے نفس کے آلات ہیں یونہی فلک کے پُرزے خارج حامل جو ہر مائل مدیر تدویر متمم حاوی محوی کو اکب نفس فلکی کے ہونا کیا محال۔ (۶) اقول ایک جزو متحرک اور دوسرا ساکن تو اختلاف افعال نہ ہوا سکون فعل نہیں ۱۲۔

علاء علامہ سید شریف نے بھی حاشیہ شرح حکمۃ العین میں اسے نقل کیا اور اتنا بڑھایا کہ یہ دعویٰ (باقی بر صفحہ آئندہ)

حرکت مستدیرہ کرے تو خرق ہوا، اور متحدہ جہتیں میں کچھ فرق نہ آیا کہ یہ حرکت تحت و فوق میں نہیں (شرح تجرید قوشچی) اس کا جواب میر باشم وغیرہ نے تواسی میبذی میں دیا کہ دوانی نے تحقیق کیا ہے کہ جہات ستہ سے باقی چھ جہتیں بھی انھیں فوق و تحت کی طرف راجع ہیں۔

اقول ہاں جو حرکات خطوط مستقیمہ یا منحنیہ، غیر مستدیرہ یا مستدیرہ غیر محیط مرکز عالم یا محیطہ خارجہ مرکز پر ہوں ضرور تحت و فوق کی طرف راجع ہیں لیکن جو خطوط مستدیرہ موافقہ مرکز پر ہوں محال ہے کہ ان کی طرف راجع ہوں ورنہ مرکز سے دائرہ تک بعد مساوی نہ رہے گا کہ لایا یخنی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) بلکہ سیال کوئی نے یوں تقریر کی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر ایک جہت حقیقیہ سے دوسری کو کہ یا دونوں مکان طبعی ہوں گے یا دونوں قسری، یا ایک طبعی ایک قسری، بہر حال حرکت حقیقیہ سے حقیقیہ کو ہے (حاشیہ شرح موافقت)۔

اقول (۱) یہ اُسی بدہتہ کے خلاف ہے کہ مرکز عالم کسی دائرہ موافقہ مرکز پر حرکت کیونکر تحت سے فوق یا فوق سے تحت کو ہو سکتی ہے حالانکہ ہر وقت مرکز سے بعد یکساں ہے۔

(۲) اگر اینیہ جہات حقیقیہ ہی میں منحصر تو زمین اگر اپنی کرویت حقیقیہ پر رہتی کوئی سیاحت تمام رُوئے زمین کے ذرے ذرے پر سیاحت کہ آنے والا کبھی خواہ کیسے ہی منحنی خطوط پر مختلف جہات میں چلتا متحرک نہ ٹھہرتا کہ آئی کو بھی جہات حقیقیہ سے اس کا فاصلہ نہ بدلا۔

(۳) جُور نار اگر گُرہ نار پر حرکت اینیہ مستدیرہ کرے طبعی سے طبعی کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ سے حقیقیہ کی طرف نہیں۔

(۴) جُور نار اگر محذب ہوا میں یونہی متحرک ہو قسری سے قسری کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ میں تبدیل نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہیں ہو سکتا کہ ہر حرکت مستقیمہ (یعنی اینیہ) جہت حقیقیہ سے جہت حقیقیہ ہی کی طرف ہو پھر منسرایا فتامل۔ اس کے بعد وہ تقریر فرمائی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو۔

اقول جب تک وہ ثابت نہ ہوئے کہ اینیہ نہ ہوگی مگر تحت و فوق میں اس تقریر کا عمل نہ تھا اور اس کے اثبات کی طرف کوئی راہ نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

سادساً اقول محدّد کے لئے جہت درکار نہیں بلکہ اس کے اجزاء کی حرکت کے لئے، تو کیا محال ہے کہ

عنه انت تعلم ان الكلام في الاجزاء
المقدارية وكيفية الخرق افتراقها
وهي مؤخره عن الكل فان دفع
ما في الميبدى من ان التحديد مقدم
على الاجزاء والاجزاء على الكل
فلزم تقدم التحديد على الفلك انتهى
امانرا عدم صدقها ان امكان
الحركة الاينية في جسم يتوقف على
وجود الجهة وتحددها بجسم آخر
اذ لولا هي لامتنعت الاينية فيجب
تقدم الجهات وتحددها بالتحديد
على الاجزاء الاعلى حرکاتها فقط
انتهى فاقول اولاً منقوص بالحركة
الوضعية فان امكانها في جسم يتوقف على
وجود الاوضاع وتعينها بجسم آخر اذ لولا هي و
تعيها لامتنعت الوضعية فيجب تقدم
الاولى اوضاع على جنس الاجزاء
لاعلى حرکاتها فقط وهو اشنع
المحالات اذ لاوضع للاجزاء اذ هو
تو جانتا ہے کہ گفتگو اجزائے مقدار میں ہے
اور خرق کے لئے ان کا افتراق کافی ہے اور وہ
کل سے مؤخر ہیں، چنانچہ اس سے میبذی کے
اس قول کا اندفاع ہو گیا کہ تحدید مقدم ہے اجزاء
پر اور اجزاء مقدم ہیں کل پر، تو اس طرح تحدید
کا فک پر مقدم ہونا لازم آیا انتہی۔ رہا صدر
کا زعم کہ کسی جسم میں حرکت ایفہ کا امکان، وجود
جہت اور اس کے کسی دوسرے جسم کے ساتھ
تحدید پر موقوف ہے کیونکہ اگر جہت موجود نہ ہوگی
تو ایفہ ممکن ہوگی۔ لہذا جہات اور تحدید کے ساتھ
ان کے تحدید کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا واجب
ہوگا نہ کہ فقط انکی حرکات پر۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں
اولاً تو یہ منقوض ہے حرکت وضعیہ سے کہ اس کا
کسی جسم میں امکان، اوضاع کے وجود اور کسی
دوسرے جسم کے ساتھ ان کے تعین پر موقوف ہے
اس لئے کہ اگر وہ نہ ہوں اور ان کا تعین نہ ہو تو
وضعیہ ممکن ہوگی لہذا اوضاع کی تقدیم جنس اجزاء
پر واجب ہوگی نہ کہ فقط ان کی حرکات پر یہ بدترین
محال ہے کیونکہ اجزاء کی کوئی وضع نہیں۔ اس لئے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

المیبدی الفن الثانی فی الفلکیات فصل ان الفلک بسیط المبلغ المحمدی لکھنؤ ص ۱۶۶
صدر (شرح ہدایت الحکمة)

ان کے اجزاء کی حرکت کو وہی جہات درکار ہوں جن کی خد بندی خود اس کی شکل نے کی۔ توضیح اس کی یہ کہ فرق کے لئے خود فلک کا حرکت اینیہ کرنا مطلوب نہیں بلکہ اس کے بعض اجزاء کا اور تحدید صرف اس کے تشکل پر موقوف اور تشکل مساوق تعین اور تعین مساوق وجود تو وجود تک تحدید پر فقط ایک مرتبہ تقدم ہے وہ بھی ذاتی نہ زمانی اور اجزاء کی حرکت اینیہ ممکن کہ ارادی ہو فلک کا نفس منطبق انہیں یہ حرکت دے جیسے تمہارے نزدیک کل کو حرکت مستدیرہ دے رہا ہے اور اس ارادہ کا لازم وجود ہونا ضرور نہیں ممکن کہ لایزال میں ہو جس طرح کل متعاقب حادث دورے نئے نئے تخلیقات نفس منطبق سے پیدا ہو رہے ہیں۔ ممکن کہ وہ تخیل و شوق جو اجزاء کے مذکورہ کو حرکت اینیہ دینے پر باعث ہوا کسی دورہ خاصہ کل سے منوط و مشروط ہو جیسے ہر دورہ دورہ آئندہ کے لئے معد ہوتا ہے تو یہ تحریک نہ ہوگی، مگر حادث اور اسے جہات وہی درکار ہوں گی جن کی خد بندی خود تشکل فلک تمہارے زعم سے ازل میں کر چکی۔

سابعاً اقول بلکہ ممکن کہ یہ حرکت ارادیہ بھی وجود فلک کے ساتھ ہی ہو اور اب بھی تحدید کو اس پر تقدم ہی رہے گا کہ یہ حرکت ارادے پر موقوف اور ارادہ شوق پر اور شوق تصور پر اور تصور وجود پر تو وجود کو حرکت پر چار مرتبہ تقدم ہوا اور تحدید پر ایک ہی مرتبہ تھا تو تحدید حرکت پر تین مرتبہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کہ وہی متبدل ہوتی ہے حرکت ضعیفیں مذکور وضع کل اور میں ثانیاً کہتا ہوں اور وہی حل ہے کہ امکان سے اگر اس کی مراد امکان ذاتی ہے بایں معنی کہ جسم باعتبار اپنی ذات کے اس سے انکاری نہیں ہے تو اس کے لئے وجود جہات واجب نہیں بلکہ تصور جہات واجب ہے، اور اگر اس کی مراد امکان سے امکان واقعی ہے تو اس کا ذات کے ساتھ ہونا واجب نہیں یہاں تک کہ جہات کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا لازم آئے ۱۲ منہ۔ (ت)

المتبدل في الوضعية دون وضع الكل وثانياً وهو المحل ان اراد الامكان الذاتي بمعنى ان الجسم في حد ذاته لا يباها فلا يجب له وجود الجهات بل تصورها وان اراد الوقوع لا يجب كونه مع الذات حتى يلزم تقدم الجهات على نفس الاجزاء ۱۲ منه غفر له۔

مقدم رہی۔
ثامناً اقول ہم ثابت کریں گے کہ بساطت فلک باطل ہے اور جب اجزاء مختلف الطباع ہوئے تو خود کہتے ہو کہ وہ طبعاً اپنے اپنے چیز کے طالب اور اجتماع پر مقصور ہوں گے اور قسر کو دوام نہیں رفتہ رفتہ ضعیف ہو کر قوی اجزاء غالب اگر ترکیب کی گرہ کھل جائے گی اور اجزاء اپنے اپنے چیز کو جانیں گے تو یہ حرکت نہ ہوگی مگر لایزال میں اور تحدید ازل میں ہو چکی۔ اگر کئے حرکت کبھی ہو جب طبعی ہے اس کا اقتضا تو طبیعت میں مدد وجود سے ہو گا جس پر وجود کو ایک ہی مرتبہ تقدم ذاتی ہو گا اور اسی قدر تحدید پر تھا تو اقتضائے حرکت ایفیدہ مرتبہ واحدہ میں ہو گئے حالانکہ تحدید اس پر مقدم ہے کہ اُسے اس پر توقف ہے۔

اقول اگر نفس اقتضائے حرکت وجود جہت پر موقوف بھی ہو تو حرکت مقتضائے طبع نہیں مگر بالعرض جب چیز میں نہ ہو تو اقتضائے حرکت فقدان چیز پر موقوف اور فقدان چیز قسر پر اور قسر مقتضائے طبعی چیز پر کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں اور اقتضائے طبعی وجود پر تو اقتضائے حرکت وجود چار مرتبہ مؤخر ہے اور تحدید ایک ہی مرتبہ، تو تحدید اقتضائے حرکت پرتین مرتبہ مقدم رہی۔ اگر کئے نفس چیز میں فوق و تحت ملحوظ خفیف کا وہ ثقل کا یہ۔

اقول ہر جسم کا چیز ایک ہوتی رکھتا ہے جس کے سبب اس کی طرف اشارہ حسیہ اوروں سے جدا ہے وہ ہوتی مقتضائے طبع ہے فوق و تحت ملحوظ نہیں اور اگر نہیں مانتے تو فلک الافلاک کا چیز طبعی بناؤ۔ اگر کئے وہ وضع جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے اور وہ اس کا سب سے اوپر ہونا ہے (ہدیہ سعیدیہ)۔

اقول اب اقتضائے فوقیت مقتضی سے پہلے تحدید جہات چاہے گا محدود محدود نہ رہا۔ اگر کئے وہ ترتیب جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے (جو پوری فصل شکل)۔

اقول یہ بھی اول کے قریب یا دوسرے لفظوں میں وہی ہے ترتیب ممتاز یہی ہے کہ اس سے اوپر ہے، معہذا یہ دونوں طوسی کے طور پر باطل ہیں کہ ہر ایک میں لحاظ امور خارج کہے تو چیز طبعی نہ ہوگا اگر کئے اس کی وضع (جو پوری فصل چیز) یہ لفظ مجمل ہے وضع سے اگر وہ نسبت مراد جو اس کے اجزاء کو دیگر اجسام سے ہے تو بسبب لحاظ خارج چیز طبعی نہیں، لہذا طوسی نے اس معنی سے انکار کیا معہذا یہ وضع تو بروقت بدل رہی ہے اگر طبعی ہوتی نہ بدلتی کہ فلک پر قاصر نہیں مانتے۔

اقول یہی رد ان کے طور پر صحیح ہے نہ وہ کہ طوسی نے کہا، ہم عنقریب بیان کریں گے

کہ مقتضی بالفتح میں لحاظ خارج ہوگا یاں یہ اعتراض کریں کہ اجزاء کا لحاظ خود خارج کا لحاظ ہے جیسا کہ ابھی آتا ہے تو ضرور صحیح، اور اگر وہ نسبت جو باہم اس کے اجزاء میں ہے اسے طوسی نے اختیار کیا اور نہ جانا کہ یہ کب لحاظ خارج سے خارج ہے فلک جسم متصل و جدائی ہے نہ اس میں اجزاء نہ ان کے اوضاع تو طبیعت اگر اپنی حالت پر چھوڑی جائے ان میں سے کچھ نہ ہوگا جس کا اقتضا کرے۔
اقول معہذا جب اجزاء متحد الطبع ہر ایک کے لئے ایک وضع کی تخصیص کا اقتضا کیا معنی وضع کے تیسرے معنی اور ہیں ایسا ہونا کہ اشارہ جسیہ ہو سکے سیالگوئی اور ان کے اتباع سے حمد اللہ نے کہا یہ تو صورت جسم کا مقتضی ہے، بطائع مختلفہ سے تعلق نہیں، تعلق نہیں رکھتا تو مراد نہیں ہو سکتا۔

اقول جسم کا مقتضی مطلق اشارہ جسیہ کا صالح ہونا ہے نہ خاص اشارہ محدود کا جو بے کم و بیش یہاں تک منتہی ہے یہ وہی چیز طبعی کی تحدید ہے کہ طبیعت سے ہوئی لاجرم فلک اطلس کا چیز طبعی ہی وضع بمعنی اخیر ہے اور اُس میں فوق و تحت ملحوظ نہیں تو نہی تمام اجسام کے لئے عند التحقيق ہر ایک کے لئے جو وضع خاص محدود ہے وہی اس کا چیز طبعی ہے نہ جس طرح ابن سینا نے کہا کہ یہ خاص اطلس میں ہے باقی میں چیز طبعی اُن کا مکان مکان تو تمھارے نزدیک سطح حاوی ہے تو لحاظ خارج سے چارہ نہیں پھر طبعی کب ہوا (حمد اللہ)۔

اقول یہ وارد نہیں طبعی کے لئے جانب مقتضی بالکسر میں لحاظ خارج نہیں نہ کہ جانب مقتضی بالفتح میں ورنہ چیز خود ایک امر خارج ہے کیونکہ مقتضی ہوگا، رہا یہ کہ اس پر صحیح رد کیا ہے۔

اقول ظاہر ہے کہ جسم اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جائے ہرگز اس کا اقتضا یہ نہ ہوگا کہ کوئی دوسرا جسم اسے حاوی ہو تو مکان کو طبعی کننا جمل ہے بلکہ وہی وضع مذکور ہر ایک کے لئے اس کا چیز طبعی ہے۔ اگر کھتہ اشارہ نہ ہوگا مگر جہت کو تو وضع بایں معنی خود محتاج جہات ہے۔
اقول ہاں مگر محتاج تحدید جہات نہیں کہ تحت یہیں تک ہے فوق آگے نہیں اور محدود تقدم تحدید میں ہے نہ تقدم نفس جہت میں، ہکذا اینبغی التحقيق واللہ تعالیٰ ولی التوفیق (یونہی تحقیق چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا مالک ہے۔)

تاسعاً اقول یہاں سے ایک لے رد واضح ہوا حرکت کی جہت چاہئے کہ بد و منتہی کی طرف اشارہ بد و تحدید کی حاجت نہیں اور نفس جہد کی حاجت خود محدود کو ہے کہ بے اس کے اُس کا چیز طبعی

نامتصور سے ہے شبہ کا مبنی ہی اڑ گیا۔

عاشراً اقول سب جانے دو فلک بسیط ہی سہی اور حرکت کے لئے تحدید کی حاجت اور یہ حرکت اجزا نہ طبعیہ نہ ارادیہ، پھر قاسر سے کون مانع ہے۔ ہم روشن کر چکے کہ فلک پر قاسر جائز، اب اس کی تحدید کی ہوئی جہات میں قاسر کا اس کے اجزا کو حرکت دینا کیا محال ہے۔ تشبیہ ہم نے حرکت اجزا ارادیہ طبعیہ قسریہ ہر طرح کی لی ان میں جائز کہ نیچے ہی کے اجزا چیز غریب میں ہوں یا انھیں سے ارادہ متعلق ہو کہ خود مرجع ہے یا کوئی وجہ ترجیح کیا قاسر انھیں پر قسریہ خواہ ارادہ، یا یوں کہ مثلاً بوجہ قرب انھیں پر اثر قسریہ پہنچے، ان سب صورتوں میں اوپر کے اجزا کو حافظہ مجرب میں برقرار رہیں گے اور ممکن کہ وہ بھی تداخل و تکاثف سے حرکت اینیہ کریں یا ان کا کوئی حصہ کٹ کر نیچے آئے اور معا دوسرا جسم پیدا ہو کر اس کی جگہ بھر دے یا جوش دیگ کی طرح اوپر کے اجزا نیچے نیچے کے اوپر جایا کریں۔ ان میں سب کو حرکت اینیہ ہوگی اور جملہ صورتوں میں تحدید جہت میں خلل نہ آئے گا۔ الحمد للہ تلك عشرة كاملة (الحمد للہ یہ پوری دستل ہوئیں۔ ست) فلک اعلیٰ پر تھا، اب ایک باقی افلاک پر بھی سن لیجئے۔

حادی عشر تحدید کا قصہ فلک اطلس میں تھا باقی اٹھ پر خرق سے کیا مانع اور معراج مبارک میں انھیں سات آٹھ کا خرق درکار نہ کہ تاسع کا جسے تم عرش اعظم سمجھتے ہو، اس پر فلسفی نے کہا کہ ہر فلک میں مبدئ میل مستدیر ہے تو مبدئ میل مستقیم نہیں کہ اجتماع محال اور فلک پر قسریہ محال تو میل مستقیم محال تو خرق محال یہ انھیں مقدمات باطلہ اور ان کی امثال ہوسات عا طلہ پر مبنی ہے

اولاً اقول حرکت مستدیرہ کہ مرصاد ہے حرکت کو اکب ہے عنقریب آتا ہے کہ کسی فلک کے لئے حرکت درکنار اس کی صلاحیت ثابت نہیں تو مبدئ میل مستدیر کہاں سے آئے گا۔

ثانیاً اقول بلکہ ہم ثابت کریں گے کہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً حرکت محال۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدئ میل مستقیم ہے۔
سابعاً اجتماع میلین کیا محال مثلاً بنگو اور پتے کی حرکت میں دونوں ہیں (مواقف)

اس پر عبد الحکیم نے کہا کہ حرکت مستدیرہ اصطلاح میں وہ ہے کہ چیز سے باہر نہ کرے یہ درجہ میں کہاں (حاشیہ شرح مواقف)۔

اقول (۱) یہ عجیب جواب ہے جب مستدیرہ کے معنی یہ لے لئے تو اس مستقیمہ سے امتناع اجتماع بدیہی ہو گیا۔ فلسفی کہ خود مسئلے کو نظری مان رہا اور جسم مرکب میں اجتماع میلین کے امتناع میں خود فلسفہ مضطرب ہو رہا ہے اس کا کیا عمل رہا۔

(۲) کلام اجتماع دو مبدئ میل میں ہے نہ بالفعل اجتماع میلین میں حرکت مستدیرہ محض وضعیہ ہونا کیا اس کے منافی کہ اُس میں مبدئ میل مستقیم بھی ہو چیز میں حرکت مستدیرہ کرے اور بغرض خروج مستدعی عود ہو یہی مبدئ میل مستقیم ہے تو سنہ غیر مساوی پر کلام کو جواب سمجھنا قانون منظرہ سے خروج ہے فلسفی مقدمہ ممنوعہ کا ثبوت دیتا ہے کہ میل مستقیم خط مستقیم پر لے جانا چاہتا ہے اور مستدیرہ اُس سے پھرتا ہے تو دونوں متنافی ہیں، اور محال ہے کہ بسیط میں دو متنافیوں کا اقتضا ہو اس پر صریح رد ہے کہ دو شرط سے دو متنافی کا اقتضا کیا محال ہے مثلاً چیز میں ہو تو وضعیہ چاہے اور باہر ہو تو وضعیہ جو پوری نے کہا دو متنافی اگر باختلاف احوال ایک غایت طبعیہ تک موصول ہوں تو دونوں بالعرض مقتضائے طبع ہو سکتے ہیں جیسے چیز سے باہر حرکت اور اندر سکون کہ دونوں سے مطلوب چیز طبعی ہے میل مستقیم و مستدیرہ ایسے نہیں اس کی غایت چیز ہے اور اس کی نہیں کہ یہ اُس تک موصول نہیں معہذا اگر اس کی غایت یہی استدارہ نہ رہے۔ اور جب یہ متنافیوں کی دو غایتیں ہوں تو اگر وہ غایتیں یہی متنافی ہوں تو طبیعت واحدہ مقتضی متنافیوں نہیں ہو سکتی اور نہ ہوں تو طبیعت دونوں کو معاً چاہے گی تو اُن تک موصول یعنی دونوں میل متنافی جمع ہو جائیں گے۔

اقول (۱) جب دونوں اقتضا منوط بشروط اور شرطین متنافی تو اُن کا اجتماع کیونکر

عہ بعض نے حواشی مبدئی میں اور اونچی آن لی کہ اس کا مبنی الواحد لا یصد من عنہ الا الواحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد) طبیعت واحدہ دو چیزوں کا اقتضا کیونکر کرے اقول چیز، شکل، مقدار طبعی، کیفیات جیسے زمین میں برودت، یوست۔ بس ان میں سے ایک اختیار کر لو کہ وہ طبعی ہے باقی سب غیر طبعی، فلسفی ایسے بھی ہوتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

ہو سکتا ہے، اقتضا میں دخل شرط مقتضی کے طبع ہونے کا مانع نہیں کہ شرط مقتضی ہے نہ جز۔ مقتضی جیسے خود میل مستقیم کہ بالاتفاق بخروج عن الخیر ہے اور بالاتفاق طبعی ہے، اور اگر تم یہ اصطلاح گھڑو کہ طبعی وہی ہے کہ جو نفس طبیعت میں حیث تھی جی کا مقتضی ہو تو یہ مسئلہ جس نے تم نے اچھالا ہے کہ فلک پر میل مستقیم اور عناصر پر مستدیر منع کرو جیسا کہ جو پوری نے اس کے متصل فصل میں کیا وہ وہیں باطل ہو جائے گا۔ فلک و عناصر میں ثابت ہوا تو اتنا کہ میل کا اقتضا ہے یہ کہ خالص نفس طباع سے ہے جس میں کسی امر زائد کی اصلاً مداخلت نہیں۔ اس پر کیا دلیل غایت عدم ثبوت ہے نہ کہ ثبوت عدم۔

(۲) ہم وہ غایتیں لیتے ہیں کہ خود متنافی نہیں اور ان میں ایک کا منوط بشرط ہونا بدیہی اور تمہیں بھی تسلیم، اور دوسری بلا شرط اور دونوں میل اس حد تک موصول، کیا محال ہے کہ طبیعت تبدیل وضع چاہے اور چیز کو تو چاہا ہی ہے اب اگر چیز سے باہر ہو چیز تک حرکت مستقیمہ کرے گا۔ دونوں غایتیں اسی حرکت سے حاصل ہوں گی چیز تک وصول یہی اور اوضاع کا تبدیل یہی جب چیز میں پہنچا میل مستقیم ختم ہو جائے گا کہ اس کی غایت حاصل ہو گئی اب میل مستدیر شروع ہو گا کہ یہاں دوسری غایت یعنی تبدیل اوضاع اسی سے ممکن تو چیز سے باہر مستقیمہ کرے گا اور چیز کے اندر مستدیرہ اور دونوں کا مبدیہ طبیعت واحد۔

خاصاً اوپر کئے وجہ سے روشن ہو چکا کہ خرق حرکت مستقیمہ پر موقوف نہیں غرض دلیل و دلیل کا ایک حرف بھی صحیح نہیں۔

سادسا ارصاد نے اگر بتایا تو اتنا کہ فلک میں میل مستدیر ہے نہ یہ کہ ہمیشہ رہے گا نہ اس کے دوم پر دلیل تمام، تو کیا محال ہے کہ میل مستدیر منقطع ہو کر میل مستقیم حادث ہو، اب تو اجتماع متنافیہ نہ ہو گا (شرح مقاصد)۔ ناتمامی دلیل دوام کا بیان عنقریب آتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

سابعاً اقول سب سے لطیف تزیہ کہ دلیل جمیع مقدمات صحیح مان لیں جب بھی اُسے مدعا سے اصلاً مس نہیں نہ آئندہ بلکہ اس وقت خواہ کسی وقت خرق افلاک کی نافی نہیں، متفلسفہ کی نری عیاری ہے، وجہ سنی۔ دلیل اگر بتائے گی تو صرف اتنا کہ دو میل طبعی جمع نہیں ہو سکتے اور براہ چپ لاک دعویٰ عام کیا کہ طباعی نہیں ہو سکتے جس میں طبعی و ارادی دونوں آجائیں کہ فلک کی بگڑی بنائیں، مگر یہ ظلم شدید یا جہل بعید ہے ایک طبعی ایک ارادی ہو تو اصلاً متنافی نہ ان کا اجتماع دشوار، خود جو پوری نے میل مستقیم طبعی کے ساتھ میل مستدیر ارادی جائز رکھا ہے جیسے حیوان کہ قصد اگھوئے، فلک میں

یعینہ یہی صورت ہے کہ اس کا گھومنا قصداً ماننے پر طبیعت میں میل مستقیم ہونے سے کون مانع۔
یہ ہیں ان کے مزخرفات جن کو جو پوری دلائل حقہ قطعہ واجب الاذعان کہتا ہے،
نہایت لہ سوء عملہ واتبعوا الہوا وھم۔ اس کے بڑے عمل اُسے بھلے دکھائے گئے اور

وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چلے۔ (ت)

ان سائنات اور ان گیارہ جملہ اٹھارہ وجوہ نے بحمدہ تعالیٰ روشن کر دیا کہ خود فلک الافلاک اور جملہ
افلاک کا خرق والیام یقیناً جائز۔ اتنا عقلاً ہے اور سمعاً، تو بالیقین خرق سموات قطعاً واقع جس پر
ایمان فرض۔

وَاللّٰهُ الْحُجَّةُ السَّامِيَّةُ وَخَسِرَ هُنَالِكَ
الْمُبْطِلُونَ ، وَقِيلَ بَعْدَ الْقَوْمِ
النَّظَّالِيْنَ ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ ۔ اور اللہ ہی کے لئے بلند حجت ہے ، وہاں
باطل والے خسارے میں ہوں گے ۔ اور
فرمایا گیا دور ہوں ظالم لوگ ۔ اور سب تعریفیں
اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔

اس ضروری مسئلہ دینی پر کلام بحمدہ تعالیٰ ہماری کتاب کے خواص سے ہے اور ایک یہی کیا
بفضلہ تعالیٰ اس ساری کتاب میں محدود مباحث کے سوا عام ابکات وہی ہیں کہ فیض قدیر سے قلب
فقیر پر فائز ہوئی ہیں۔ اور ایک یہی کتاب نہیں، بعونہ عزوجل فقیر کی عامہ تصنیفات افکار تازہ سے
علو ہوتی ہیں حتیٰ کہ فقہ میں جہاں مقلدین کو ابدائے احکام میں مجال دم زدن نہیں۔

تَحْدِثًا بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ
الْعَظِيمِ رَبِّ النِّعَمِ فَزِدْ
يَا وَاحِدُ يَا مَاجِدُ لَا تَزَلْ
اللہ تعالیٰ کی نعمت کا ذکر کرتے ہوئے، اور اللہ
بڑے فضل والا ہے۔ اے میرے پروردگار!
تو نے انعام فرمایا ہے تو اس میں اضافہ فرما۔

عہ صدقت یا سیدی لاریب فیہ اذکان فضل اللہ علیک عظیما فاسئلك من
نکوته حظاً یسیراً

بملازماں سلطان کہ رساند ایں دعا را
کہ بشکر بادشاہی بخوارد ایں گدا را
الجمیلانی

عَفْ نِعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلَيَّ وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَيَّ نِعْمَتِكَ الْكُبْرَى وَرَحْمَتِكَ الْمَعْدَاةَ وَفَضْلِكَ الْعَظِيمِ وَعَلَى الْاَهِلِّ وَصَحْبِهِ وَامْتِهِ وَحِزْبِهِ اَجْمَعِينَ اٰمِيْنَ ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ سَابِغِ الْعَالَمِينَ۔

اے واحد اے بزرگی والے! جو نعمت تو نے مجھے عطا فرمائی ہے وہ مجھ سے زائل نہ فرما، اور درود و سلام نازل فرما اپنی سب سے بڑی نعمت، اپنی بڑھی ہوئی رحمت اور اپنے فضل عظیم پر اور آپ کی آل، آپ کے اصحاب اور آپ کی تمام اُمت پر۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔

مقام ہفتم

بسیط نہیں، فلسفی یہاں چار شے رکھتا ہے جن کا حاصل دوسری ہے۔

شعبہ ۱: اگر اجزائے مختلف الطباع سے مرکب ہو تو ہر جز اپنے چیز کا طالب ہوگا تو اجزا پر حرکت مستقیمہ جائز ہوگی جو فلک میں محال ہے، یہ ہے وہ جسے بہت طویل کہا تھا۔ ہم نے ایک سطح میں تخفیف کی اور اس کے کافی ووافی رد مقام ۶ و ۱۲ میں سن چکے۔

شعبہ ۲: اجزا بعض یا کُل اپنے چیز سے جدا ہوں گے کہ دو طبیعتوں کا ایک چیز نہیں ہو سکتا تو جو غیر چیز میں ہے قسیرا ہے اور قسر کو دوام نہیں۔ مقاومت طبع سے سُست ہوتا جائے گا اور بالآخر طبیعت غالب آئے گی اور گرہ کھل جائے گی تو فلک بکھر جائے گا اور حرکت باطل ہو جائے گی تو زمانہ منقطع ہو جائے گا کہ اُسی کی مقدار تھا حالانکہ زمانہ سرمدی ہے۔

اولاً بارہا سن چکے کہ قسر کا وجوب انقطاع ممنوع۔

ثانیاً عنقریب آتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت فکلیہ بلکہ اصلاً کسی حرکت کی مقدار نہیں۔

ثالثاً یہ بھی کہ زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں انقطاع و دوام کیسا۔

رابعاً یہ بھی کہ زمانہ موجود بھی ہو تو اُس کا انقطاع جائز۔

شعبہ ۳: جن اجزا سے فلک مرکب ہو اُن کی انتہا بسا اُٹ پر ضرور، بسیط اگر اپنی شکل طبعی پر ہو تو گرہ ہوگا کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے اور متعدد دُرے مل کر ایک سطح گردی نہیں بن سکتی (کہ ہر دو کا تماس نہ ہوگا مگر ایک نقطے پر باقی بیچ میں فرج رہے گا) ورنہ جو شکل غیر طبعی پر ہوں اُن کا طبعی کی طرف عود جائز ہوگا تو حرکت مستقیمہ جائز ہوئی (جو نیچوری)۔

اقول یہ وہی شعبہ اولیٰ ہے اور انھیں ردود سے مردود۔ فرق اتنا کر دیا ہے کہ وہاں حیز پر کلام تھا یہاں شکل پر۔

شعبہ ہم : وہ بساط جن سے فلک کا ترکیب ہو طبیعت واحدہ پر ہوں گے یا مختلف۔ بر تقدیر اول ایک طبیعت کے متعدد فرد یونہی ہوتے ہیں کہ بیوٹی میں انفصال ہو کر ایک حصہ اس فرد کے لئے ہو ایک اس کے لئے، اور مادہ قابل انفصال نہیں ہوتا جب تک کوئی صورت نہ پہنچے وہ صورت اگر یہی تھی جواب ہے تو قابل خرق ہوئی اور دوسری تھی تو کون و فساد ہوا اور فلک پر دونوں محال، بر تقدیر ثانی ہر بساط اگر اپنے حیز طبعی میں ہو تو محیط کی جہتیں مختلف ہو جائیں گی کہ ان میں ایک سے قریب ایک حیز کا حیز طبعی ہو دوسری سے دوسرے کا، تو وہ جہات اس جسم سے پہلے تحدید پا چکیں فلک محدود نہ ہوا (جو پوری)۔

اقول اولاً فلک پر خرق جائز مگر اشربوا فی قلوبہم العجل (ان کے دلوں میں بچھاڑ کر رہا تھا۔ ت)

ثانیاً کون و فساد کا امتناع حرکت مستقیمہ پر مبنی اور وہ باطل۔

ثالثاً فلک کا محدود ہونا مردود۔

سابعاً شق ثانی میں یہ شق چھوڑ دی کہ بعض غیر طبعی میں ہوں اور اس کے لئے پھر اسی شعبہ اولیٰ کی طرف رجوع ضرور ہوگی جس طرح وہاں یہ شق متروک تھی کہ سب اپنے اپنے حیز طبعی میں ہوں جس کے لئے اسی شعبہ چہارم کی طرف رجوع ہوئی تو دونوں مل کر شعبہ واحدہ ہیں کلام یہاں طویل ہے مگر خیر الکلام ما قل و ذل (بہترین کلام وہ ہے جو مختصر اور جامع ہو۔ ت)

اقول یہ تو ان کے شبہات تھے، اب ہم اصول فلسفہ پر حجت قطعہ پیش کریں کہ بساط فلک محال۔ فلک اگر بساط ہو تو اس کا سکون محال ہو کہ اجزاء متحدہ الطبع ہیں۔ ہر حیز کو سب اوضاع سے نسبت یکساں تو ایک پر قرار ترجیح بلا مرجح۔ نیز حرکت محال ہو کہ حرکت ایفیہ ہوگی یا وضعیہ فلک پر ایفیہ محال اور وضعیہ کے لئے تعیین قطبین درکار، اور سب اجزاء صالح قطبیت، تو سب کو چھوڑ کر دو کی تخصیص ترجیح بلا مرجح، اور جب بر بنائے بساط سکون و حرکت دونوں محال اور جسم کا اُن سے خلو محال تو بساط محال۔

مقام ہیمبدہم

فلک کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفی اس کا یہ ثبوت دیتا ہے کہ فلک میں جتنے اجزاء فرض کرو متحد الطبع ہوں گے کہ وہ بسیط ہے تو کسی جُز کے لئے کوئی وضع معین لازم نہیں تمام اوضاع سے اُسے یکساں نسبت تو ہر جُز پر ایک وضع سے دوسری کی طرف انتقال جائزہ اور یہ یہاں حرکت مستقیمہ سے نہ ہوگا کہ فلک پر ایسی جائزہ نہیں لاجرم مستدیرہ سے ہوگا، تو ثابت ہوا کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے، اور ثابت ہوا کہ اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے کہ جواز تبدیل خود اس کی ذات سے ناشی ہے۔ لہذا خارج سے ہو تو قسر ہو اور قسر بے میل طبعی ناممکن اور فلک میں میل طبعی نہیں تو قسر محال تو قابل استدراہ نہ رہے گا کہ حرکت بے میل ناممکن، لاجرم اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے۔

(رُود) یہ سب زخرف ہے۔

اولاً فلک بسیط نہیں (مواقف)۔

ثانیاً اقول امتناع ایسیہ بر بنائے تحدید ہے اور تحدید ثابت نہیں۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ اس میں مبدل میل مستقیم ہے

رابعاً اقول ہم باطل کر چکے کہ قسر بے میل طبعی نہیں۔

خامساً عنقریب آتا ہے کہ یہی دلیل فلک کی حرکت مستدیرہ محال کر رہی ہے نہ کہ قابلیت

عہ اقول یہ جملہ دلیل میں اپنی طرف سے زائد کیا ہے اور اس میں علامہ خواجہ زادہ کے اُس ایراد کا جواب ہے کہ تبدیل وضع کے لئے فلک ہی کی حرکت کیا ضرور دوسرا جسم جس کے اعتبار سے اوضاع لی جائیں اس کی حرکت بھی تبدیل اوضاع کر دے گی۔ علامہ کا دوسرا ایراد یہ ہے کہ ممکن کے بعض اجزاء کو ایک جُدا گانہ صورت نوعیہ ملے جو اس وضع خاص کا اقتضار کرے۔

اقول یہ دو باتوں پر مبنی، ایک یہ کہ یا تو فلک بسیط نہ ہو یا افاضہ صورت استعداد مادہ پر موقوف نہ ہو کہ فاعل مختار ہے، دوسرے یہ کہ فلک قسر جائز ہو کہ جب بعض کی صورت نوعیہ کُل کو حرکت سے مانع ہوتی تو باقی اجزاء مقسور ہوئے اور ان میں سے ہر بات خود ہی ان کی دلیل کی بادم ہے تو اس اضافہ لفاظیہ کی حاجت نہیں اور اگر اُن کے اصول پر کلام مبنی ہو تو نہ خاک پر قسر جائز نہ بسیط کے مادہ پر اختلاف صور ممکن نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

ثابت کرے (مواقف)۔

سادہ سادہ امکان انتقال کو امکان مبدیٰ میل درکار نہ کہ اُس کا وجود بالفعل (مبدیٰ شریعت و خواجہ زادہ) اس پر سیالگوئی نے اعتراض کیا کہ مبدیٰ میل بالفعل نہ ہو تو نظریات جسم حرکت محال ہو کہ جس میں میل طبعی نہیں قاسم سے قبول حرکت نہ کرے گا حالانکہ اُس کا امکان ثابت ہو چکا۔

اقول اس مبنی کے بطلان سے قطع نظر امتناع للذات اور امتناع لعدم الشرط میں فرق نہ کیا، نفس ذات کو حرکت سے ابا نہیں کہ امتناع ذاتی ہو، بالفعل امتناع اس لئے ہے کہ علت حرکت یعنی میل موجود نہیں، مگر ذات کو اس کے حدوث سے منافات بھی نہیں تو حرکت سے ابا کب ہوا۔ بالجلہ سلب امکان للذات میں لام تعلیل پر دو احتمال ہیں :

اول للذات متعلق سلب ہو یہ امتناع ذاتی ہے، اور یہ یہاں نہیں۔

دوم متعلق امکان ہو یعنی نفس ذات اُس کے لئے کافی ہو اور کسی شے کی حاجت نہ ہو۔ یہ ضرور یہاں مسلوب ہے اور منافی قابلیت نہیں و بعبارة اُخریٰ امکان للذات ہی کے دو معنی ہیں، لام تخصیص کا ہو یا تعلیل کا، اول امکان ذاتی ہے وہ ضرور ہے اور محتاج وجود مبدیٰ نہیں۔ دوم امکان وقوع بوجہ نفس ذات ہے، یہ بے میل نہیں اور امکان ذاتی کا منافی نہیں۔

سابعاً بنظر طبیعت سب اوضاع سے اجزا کی تساوی نسبت بنظر خصوص جز۔ تساوی کو مستلزم نہیں ممکن کہ خاص اس جز کو خاص اس وضع سے مناسبت ہو تو اُس کے لئے یہی وضع واجب ہو (سیالگوئی)۔

اقول یہ محل نظر ہے ہزیت بے وجود خارجی معدوم ہے اور معدوم میں اقتضا نہیں، فتامثل (پس غور کیجئے)۔ بہر حال چھ وجوہ سابقہ رد کے لئے وافی وافر ہیں۔

مقام نوزدہم

فلک کی حرکت ثابت نہیں۔ ریاضیوں نے کو اکب کی نو حرکات مختلف دیکھیں۔ ایک سب سے تیز حرکت یومیہ جس میں سب شریک ہیں۔ اور ایک سب سے سست حرکت ثوابت اور ساتوں سیاروں کی۔

اقول اور اتنا طبیعات سے لیا کہ افلاک پر خرق خال لاجرم افلاک کو متحرک بالذات مانا۔ اور کو اکب کو بالفرض اور اسی انتظام کے لئے وہ حوامل و ممتات و تدایر و جز ہر و مائل و تدویر و غیر ہائے

محتاج ہوئے مگر فلک الافلاک زبردستی مان لیا بلکہ فلک ثامن بھی۔ علامہ قطب الدین شیرازی نے کیا خوب کہا کہ ان حرکتوں کو نو فلک کیا ضرور ہو سکتا ہے کہ ثابت مثل فلک زحل میں ہوں اس کی حرکت خاصہ سے متحرک اور ساتوں افلاک کے ساتھ ایک نفس متعلق کہ انہیں حرکت یومیہ دے، یعنی تو آسمان سات ہی رہیں گے جیسا کہ ان کے خالق کا ارشاد ہے۔

اقول بلکہ یوں کہتا تھا کہ نفس فلک زحل باقی کے قسمر پر قادر ہو جس طرح نفس انسانی قسمر اجزاء پر تو فلک زحل کی حرکت ارادی ہوتی باقی کی قسری، یہ اس لئے کہ ایک نفس دو جسموں سے متعلق نہیں ہوتا جیسے دو نفس ایک جسم ہے طبعی اپنی طبیعات پر چلے اور اتنا ریاضیوں سے لیا کہ نو فلک ہیں اور ان کی حرکت کے ثبوت میں تین شے پیش کئے:

شبه ۱: مقام سابق میں فلسفی کی دلیل گزری کہ افلاک میں مبدل مستدیر ہے تو ضرور میل مستدیر ہے تو ضرور متحرک بالاستدارہ ہے کہ وجود موثر کے وقت وجود اثر واجب ہے، اس کے مفصل رد ابھی اور مقام اول سوال سوم میں گزرے۔

شبه ۲: جب ہر چیز کو سب اوضاع سے نسبت مساوی تو یا جڑ کسی وضع پر نہ ہو گایا ایک ہی پر ہو گایا سب پر مٹا ہو گایا بدل بدل کر اول و ثالث یہاں محال ہیں اور ثانی ترجیح بلا مرجح لا حسم رابع لازم اور یہی حرکت مستدیرہ ہے موافق و شرح میں اس پر دو وجہ سے رد فرمایا،

اولاً اس کا مبنی بساطت فلک ہے اور وہ محمد کے سوا اور افلاک کے لئے ثابت نہیں۔

اقول سنا اس کے لئے بھی نہیں جس کی تفصیل سن چکے۔

ثانیاً بساطت اگر سب میں سلم ہو تو وہ مقتضی حرکت نہیں بلکہ مانع حرکت ہے کہ قطبین کی تعیین جہت کی تعیین قدر حرکت کی تعیین ضروری ہوگی اور وہ ہر ایک بشمار طور پر ممکن تو ایک کی تخصیص ترجیح بلا مرجح ہے اسی پر طوسی کا وہ جواب تھا جس کی سرکوبی سوال سوم میں گزری۔

ثالثاً **اقول** دلیل چاروں کمرہ عناصر سے منقوض وہ بھی بسیط ہیں تو واجب کہ سب ہمیشہ حرکت مستدیرہ کریں۔

سابعاً **اقول** کیوں نہیں جائز کہ مقتضائے طبیعت فلک سکون ہو تو خصوص وضع نہ تخصیص وضع ہے نہ ترجیح بلا مرجح، اس کا بیان مقام ۸ میں گذرا۔

عہ علامہ خواجہ زادہ نے تہافت الفلاسفہ میں بھی یونہی استثنایا کیا ۱۲ منہ غفرلہ المولیٰ سبحنہ و تعالیٰ

خامساً اقول بلکہ سکون میں بلا وجہ التزام وضع کی کوئی وجہ ہی نہیں وضع وہ لیتے ہو جو فلک کے لئے ہے تو اس کا التزام ضروری ہے کہ وہی اس کا چیز طبعی ہے جیسا کہ مقام ۱۴ میں ہم نے میرا کیا، یا وہ اوضاع جو اجزاء کو ہیں تو خارج میں کہاں اجزاء اور کہاں اوضاع، یہ تو محض ذہنی انتزاع اگر اس سے یہی ترجیح بلا مرجع واقع میں لازم آتی اور اس کا دفع ضروری ہے تو یا ہر ہی اُن کے اوضاع کیوں لو آپس میں بھی تو وضعیں ہوں گی ایک جزو دوسرے سے گرہ بھر دور ہے، تیسرے سے گرہ بھر، چوتھے سے لاکھ میل۔ یہ سب ترجیح بلا مرجع ہیں، تو نہ صرف دورہ بلکہ واجب ہے کہ فلک کے تمام اجزاء میں تلاطم ہوتا ہمیشہ اجزاء اُن کی جگہ جاتے وہ ان کی جگہ آتے، سارے جسم کی بناوٹ ہر وقت تہ وبالا ہوتی رہتی۔ اچھا خرق محال مانا تھا کہ ذرہ ذرہ پاش پاش کر دیا اور اب بھی نجات نہیں، جتنے تجربے ممکن تھے سب ہوئے تھے تو جزو بلا تجربہ لازم، اور اگر ہنوز ہر جزو کا تجربہ ممکن تھا جیسا تمھارا مذہب ہے تو اس جزو کے اجزاء کی باہم اوضاع کب بدلیں۔ پھر ترجیح بلا مرجع رہی واجب کہ ہر جزو کے ریزے ریزے بھی جگہیں بدلتے اور اب ان ریزوں پر بھی کلام ہو گا اور کبھی غتہی نہ ہو گا تو ترجیح بلا مرجع سے کبھی نجات نہیں، ہاں ایک ہی جائے پناہ ہے کہ فاعل عز وجل کو مختار مانو اور اس کے مانتے ہی تمھاری دلیل راس منہدم، ہم شی دوم اختیار کریں گے اور ترجیح بلا مرجع نہیں بلکہ مرجع ارادہ فاعل جل و علا ہے جس وضع پر اس نے بنا دیا اسی پر بنا، پھر حرکت کس لئے، اگر کئے ترجیح بلا مرجع حفظ اوضاع بیرونی میں ہے نہ اندرونی میں کہ فلک میں صورت نوعیہ حافظہ اتصال ہے اور مانع استدارہ نہیں۔

اقول خاص فلک میں حافظہ اتصال ہے تو اس کا حاصل وہی امتناع خرق کہ باطل ہو چکا اور مطلقاً تو صریح باطل آب و ہوا میں کیا صورت نوعیہ نہیں، پھر کس قدر جلد اُن کے اجزاء متفرق ہو چکے ہیں۔ اگر کئے امتناع خرق وہ باطل ہوا کہ جہت امتناع حرکت مستقیمہ سے ہو کیوں نہیں ممکن کہ باوصف امکان مستقیمہ خود صورت نوعیہ آبی تفرق ہو تو اس کی جہت سے خرق محال ہو گا۔

اقول سب ایرادوں سے قطع نظر تو یہی کیوں نہیں ممکن کہ خود صورت نوعیہ آبی استدارہ ہو تو اوضاع بیرونی کا دوام اسی جہت ہو گا۔ اگر کئے ہم امتناع خرق سے درگزرے اب کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں صلابت ہو کہ تفرق علیہ اقول یہاں وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو ہم نے مقام ۹ میں کہا کہ مناشی کا وجود بیرونی و اندرونی سب نسبتوں کے لئے ہے ۱۲ منہ غفرلہ

علہ تنبیہ، اقول یہاں کلام بقائے شکل میں ہے نہ نفس تشکل میں کہ شکل بننے میں یہ جزو یہاں اور وہاں کیوں ہوا تو عشق کا یہ شق شقہ کہ اجزاء تو بعد تشکل ہو گئے یہاں ناشی نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

ایزا دشوار ہو ترجیح حفظ اوضاع اندرونی کو اسی قدر پس ہے اعتناء تفرق کی حاجت نہیں۔
اقول علی التسلیم جب اعتناء خرق جا کر صلابت ممکن تو حرکت مستقیمہ ممکن ہوتی کہ محال ہوتی
 تو خرق محال ہوتا اور جب حرکت مستقیمہ ممکن تو کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں ثقل شدید ہو کہ اُسے مطلقاً
 ہلنے نہ دے حفظ اوضاع اندرونی کہ مزج صلابت ہوتی حفظ اوضاع بیرونی کا مزج ثقل ہو تو شبہ کی
 شق ثانی مختار رہی اور ترجیح بلا مزج لازم نہ آئی بہر حال استدارہ نا ثابت رہا۔

سادساً اقول تم پر مصیبت یہ ہے کہ حرکت مستدیرہ کر کے بھی سب اوضاع پر
 علی سبیل البدلیۃ بھی نہ آ سکے گا۔ ظاہر ہے کہ ان قطبوں کے سوا اور اقطاب پر متحرک ہو تو اور اوضاع
 بدلیں گی اور اقطاب غیر متناہی تو غیر متناہی اقسام تبدیل باقی رہ گئیں۔ اگر کئے مقصود اس قدر ہے کہ
 ایک وضع کا التزام نہ رہے کہ ترجیح بلا مزج لازم آئے اور جب ایک محور پر ہمیشہ متحرک ہے ہر وقت
 وضعیں بدل رہی ہیں تو استیجاب اوضاع نہ ہو۔

اقول اولاً یہ جواب کیا ہوا التزام وضع سے فرار تو اس لئے تھا کہ ترجیح بلا مزج نہ ہو وہ اب
 بھی حاصل کہ ایک وضع کا التزام نہ سہی غیر متناہی وجوہ تبدیل سے ایک ہی وجہ کا التزام تو ہے۔
 ثانیاً اگر صرف اتنے میں کام چل جاتا ہے کہ وضع واحد کا التزام نہ رہے تو حرکت مستدیرہ
 کیا ضرور ہر وقت ایک خفیف ہوتا رہنا کافی، اگرچہ ایک ہی پال برابر کہ وضع ہر وقت یونہی بدلے گی۔
سابعاً اقول سب جانے دو وضع واحد پر رہنا اس وقت ترجیح بلا مزج ہے کہ انتقال
 سے کوئی مانع نہ ہو اور عدم مانع ممتنع۔

ثامناً عاشراً بلکہ تین مانع موجود ہیں کہ قدر و جہت و محور کسی کی تعیین نہیں ہو سکتی
 سب ان نعمت علیٰ فہم (اے میسے پروردگار! تو نے مجھ پر انعام فرمایا ہے اس میں اضافہ فرما۔ ت)
شیمہ ۳ جب خود فلک میں مبدل میل مستدیرہ ہے تو اس میں اس سے منع نہ ہوگا نہیں
 ہو سکتا کہ طالب بھی ہو اور مانع بھی نہ خارج سے ممانعت ہوگی کہ حرکت مستدیرہ سے مانع نہیں مگر میل مستقیم
 اور فلک میں نہیں، لاجرم میل موجود ہوگا اور وہ موجب حرکت۔ یہ شبہ اولے کے چاک کار فوسے وہاں
 نفس وجود مبدل کو موجب وجود میل ٹھہرا دیا تھا اور اس سے ذہول کہ مانع بھی کوئی چیز ہے یہاں اس کا
 شعور ہو کہ عدم مانع کا شاخصانہ بڑھایا اور اب بھی بوجہ مردود،

اولاً مبدل میل مستدیرہ کا وجود ثابت نہیں (سید شریف)۔
ثانیاً اقول بلکہ عدم ثابت، کہا تقدیر۔

ثالثاً طلب و منع کا امتناع اجتماع بحسب طبیعت غیر شاعرہ مسلم اور فلک شاعر ہے۔
اقول یعنی ممکن کہ نفس طالب استدراہ ہو اور طبیعت مانع جیسے انسان کے اوپر جست کرنے میں۔

سابعاً مستدیرہ سے مانع کا میل مستقیم میں حصہ ممنوع۔
اقول تین مانع ہم بتائے۔
 خامساً کیا ثبوت ہے کہ وہاں کوئی میل مستقیم والا نہیں جو فلک کو روکے۔
 سادساً مانا کہ مبدیٰ میل بھی ہے اور مانع بھی نہیں، پھر یہی وجود میل کیا ضرور ممکن کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو جو یہاں مفقود۔

سابعاً **اقول** بلکہ یہاں میل محال کہ وہ علت حرکت ہے اور حرکت وہ کہ کمال ثانی رکے اور یہاں کمال ثانی مفقود۔ دیکھو سوال دوم میں ہمارے تقریریں۔

مقامِ بستم

بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً جنبش یکسر باطل و محال، کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے، ایک بطلان ثبوت، یہ اول تھا اور اس میں فلاسفہ مدعی تھے۔
 دوم ثبوت بطلان، یہ اب ہے اور اس میں ہم مدعی ہیں، ثبوت ہمارے ذمہ ہے فنقول و باللہ التوفیق (تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں۔ ت)۔

حجت ۳ : تعیین جهت تعیین قدر تعیین محور میں لزوم ترجیحات بلا مرتج کہ بار ہا مبین ہوا۔
اقول اور اول و دوم مطلقاً حرکت پر وارد اگرچہ وضعیہ نہ ہو۔
 حجت ۴ : **اقول** بعض اوضاع کا استخراج ترجیح بلا مرتج اور کل کا محال اور فلسفی کے نزدیک طلب محال محال تو حرکت محال۔

حجت ۵ : **اقول** فلک الافلاک میں عرضیہ کی کوئی وجہ نہیں اور باقی افلاک میں عرضیہ ہم باطل کر چکے اور طبیعیہ و قسریہ سب میں تم باطل جانتے ہو، اور ازاویہ ہم نے باطل کر دی، تو جمیع وجوہ حرکت منتفی تو حرکت باطل۔

حجت ۶: اقول بار بار گزرا کہ حرکت فلکی اُس کی بساطت کی نافی، اور اس کی نفی اساس فلسفہ کی باطن اور اساس فلسفہ تمہارے نزدیک مستحکم، لاجرم حرکتِ فلک باطل۔

حجت ۷: اقول تصریح کرتے ہو کہ حرکت بے عائق داخلی یا خارجی ناممکن کہ اس کے لئے زمانہ کی تحدید اسی سے ہوتی ہے۔ ایک مسافت جتنے زمانہ میں قطع ہوتی ہے، مانو کہ اس کے نصبت میں بھی قطع ہو سکتی ہے جبکہ سرعت اس سے دو چند ہو اور ربع میں جبکہ چو گنی ہونہ زمانہ کی تقسیم متناسبی نہ سرعت کسی حد پر غتسی کوئی روکنے والا ہوگا، تو اُس کی مقدار مزاحمت سے قدر سرعت متقدر ہوگی اور بے اُس کی تقدیر کے وقوع حرکت نامتصور، لیکن فلک میں نہ میل طبعی مانتے ہونہ مانع خارجی، تو دونوں عائق معدوم تو وقوع حرکت محال۔

مقام بست و یکم

دو حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم نہیں۔ ارسطو اور اس کا گروہ بر خلاف افلاطون واجب کہتا ہے اور دو شبہ پیش کرتا ہے،

شبہ ۱: ایک حرکت کے ختم پر متحرک کو ملتہائے مسافت سے اتصال ہوگا۔ اور دوسری حرکت کے شروع پر اُس سے فراق و زوال ہوگا اور اتصال و فراق ایک آن میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ضرور اُن فراق بعد اُن اتصال ہے، اور دونوں آنیں متصل نہیں ہو سکتیں ورنہ جزر لایتجزی لازم آئے تو ضرور اُن کے بیچ میں ایک زمانہ ہوگا جس میں نہ پہلی حرکت ہے کہ ختم ہو چکی نہ دوسری کہ ابھی شروع نہ ہوئی لاجرم سکون ہے۔ یہ بیان قدماے فلاسفہ کی ہے، اس پر رد و بوجہ ہے خود ان کے شیخ ابن سینا نے اسے حجت سوفسطائی کہا، یہاں اسی قدر کافی کہ اولاً حرکت واحدہ کی حدود مسافت سے منقوض ظاہر ہے کہ متحرک ہر حد مفروض پر پہنچتا ہے پھر اس سے گزرتا ہے تو ہر حد پر اتصال و زوال کے لئے دو آنیں درکار ہوں اور ان کے بیچ میں زمانہ تو حرکت واحدہ واحدہ نہ رہے بیچ میں ہزاروں سکون فاصل ہوں۔

اقول یہ اعتراض باطل نگاہ ہمارے ذہن میں آیا تھا، پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے

عہ اور وہ جو پھر سعید یہ میں کہا کہ حرکت ارادیہ میں جائز ہے کہ متحرک کا ارادہ ایک حد سرعت کی تعیین کر لے اس کا رد مقام اول سوال ۴ میں گزرا ۱۲ منہ مغرور۔

ذکر کیا اور جواب دیا کہ انقسام مسافت محض مہموم ہے۔

اقول مقامہ میں نیم اجزائے مقدار یہ پر کلام کر چکے وہی یہاں کافی ہے۔ بدایت متحرک مسافت کو شینا فشینا قطع کرتا اور اس کے حصول پر پہنچتا گزرتا ہے۔ یہ حالت اس کے لئے خارج میں ہے نہ کہ ذہن ذاہن پر موقوف۔

ثانیاً حل یہ کہ جدائی اگرچہ تاریخی نہیں کہ منتہی منقسم نہیں مگر اس کا حدوث آتی ہونا کب لازم، تم فلاسفہ ہی کہتے ہو کہ حدوث کی تیسری قسم وہ ہے کہ نہ دفعتی نہ تدریجی بلکہ زمانی غیر تدریجی ہو جیسے حرکت تو سلیقہ ہرگز ایک آن میں حادث نہیں ہو سکتی نہ ہرگز تدریجی کہ غیر منقسم ہے کیا محال ہے کہ جدائی بھی اسی قسم سے ہو۔

اقول بلکہ مبانی کا ایسا ہی ہونا لازم کہ وہ نہ ہوگی مگر حرکت سے اور حرکت زمانی، تو تنہا آئیں لازم نہ آتی، وہی زمانہ جس کی طرف یہ آن وصول ہے اس کا زمانہ حدوث ہے اور یہی زمانہ حرکت ثانیہ ہے۔ بالکل ہی آن وصول دونوں حرکتوں اور دونوں جدائیوں کے دونوں زمانوں میں حد فاصل ہے اس سے پہلے پہلی جدائی تھی اور حرکت اولیٰ اور اس کے بعد دوسری جدائی ہے اور حرکت ثانیہ اور خود اس آن میں نہ کوئی جدائی نہ کوئی حرکت، اور آن میں وجود حرکت نہ ہونا سکون نہیں ورنہ ہمیشہ سکون ہی رہے کہ کوئی حرکت کبھی ایک آن میں نہیں ہو سکتی۔

شعبہ ۲: حرکت میل سے پیدا ہوتی ہے اور یہی میل اس کے منتہی تک علت وصول ہے تو آن وصول میں اس کا وجود ضرور کہ معلول بے علت ناممکن، اب دوسری حرکت کو دوسرا میل درکار وہ اس آن میں ہوگا کہ پہلے میل نے جہاں تک پہنچایا دوسرا وہاں سے جدا کرے گا تو دونوں متناہی ہیں، اور متناہیوں کا اجتماع ناممکن، اور میل کا حدوث آتی ہے، تو اس دوسرے کی آن حدوث اس آن وصول کے بعد ہے، اور بیچ میں زمانہ فاصل جس میں سکون حاصل، یہ شعبہ ابن سینا کا ہے اس پر بھی رد کثیر ہیں بعض ذکر کریں۔

اولاً میل معد وصول ہے نہ کہ فاعل، تو آن وصول میں اس کا وجود کیا ضرور بلکہ عدم ضرور، تو دوسرا میل اسی آن میں پیدا ہو کر بلا فصل زمانہ دوسری حرکت دے گا نہ میلین کا اجتماع ہوگا نہ حرکت کا انقطاع۔

اقول بحدہ تعالیٰ یہ رد بھی بے نگاہ اولین ہمارے ذہن میں آیا پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے ضمناً ذکر کر کے تضعیف کی اور وجہ ضعف نہ بتائی وہاں عبارت یوں تھی کہ اگر مان لیں کہ

جزر لایتجزی باطل ہے اور میل معد نہیں علت موجبہ ہے تو ردیوں ہے اسے فرمایا منع اول کا ضعف ظاہر ہے۔ شاید یہ صرف مسئلہ جزر کی طرف اشارہ ہو معد سے اعتراض میں کیا ضعف ہے۔

اقول بلکہ اُس معنی پر جو ہم نے کلام ابن سینا سے مستنبط کئے۔ غالباً اُس نے اسی چاک کے رفو کو یہ جملہ بڑھایا کہ یہ میل ہی حدود حرکات تک پہنچاتا ایک سے ہٹاتا اور دوسرے پر لاتا ہے اہ یعنی جب تمام حدود متوسطہ مسافت پر وصول کی علت وہی تھا اور ہرگز معد نہ تھا کہ ختم حرکت تک اس کا وجود واجب، تو حدِ اخیر تک پہنچانے کی علت بھی وہی ہوگا اور جیسے ان حدود میں معد نہ تھا موجود تھا یہاں بھی کہ حدِ وجود میں تفرقہ محکم ہے، یہ ہے وہ جو ہم نے اس کے کلام سے استنباط کیا۔

اقول مگر رفو نہ ہونا تھا نہ ہوا۔ مسافت کو اگر بلحاظ وحدانی ملحوظ کرتے ہو جس طرح وہ خارج میں ہے تو یہاں حدود کہاں مسافت واحد ہے اور حرکت واحد اور میل واحد کہ علت حرکت ہے اور حدِ اخیر تک وصول کا معد اور اگر مسافت میں حدود فرض کر کے منقسم لیتے ہو تو اسکی تقسیم سے حرکت یہی منقسم ہوگی۔ اب یہ ایک حرکت نہیں بلکہ ہر حد تک جدا حرکت، اور ظاہر ہے کہ جو حرکت ایک حد تھی اُس پر ختم ہو کر دوسری شروع ہوگی تو واجب کہ اس کی علت میل بھی یونہی منقسم ہو اس حد تک میل یہاں تک کے لئے ہے اس پر وصول میں ہرگز اس کا میل نہیں بلکہ حدِ آئندہ کا، یونہی ہر حد پر تو ہر میل ہر حد کے وصول کا معد ہی ہوا نہ کہ علت موجبہ، یونہی حدِ اخیر کا کہ حدِ وحد میں تفرقہ محکم ہے۔ معہذا بالفرض غلط اگر اس ایک اعتراض کا علاج ہو بھی جائے اعتراضات آئندہ قطعاً اُس کی تقریر پر بھی وارد، لاجرم اس کی سعی بھی ویسی ہی مردود و سوفسطائی۔

ثانیاً اقول یہی فلاسفہ تصریح کرتے ہیں اور خود عقل سلیم حاکم کہ جسم کے لئے اس کے چیز میں میل طبعی نہیں کہ میل طالب حرکت ہے اور چیز میں طبعیت طالب سکون محال ہے کہ وہاں سے حرکت طلب کرے، اب جو جسم حرکت طبعی سے چیز میں پہنچے اُن وصول میں میل نہ ہوگا کہ اُن وصول اُن حصول ہے، اور حصول نافی میل۔ تو تمہارا زعم کہ اُن وصول میں میل موصل باقی ہونا لازم صراحۃً باطل ہے، اب کیا محال ہے کہ اسی اُن میں میل دیگر قسری یا ارادی پیدا ہو کہ حرکت دیگر دے تو نہ اجتماع نہ انقطاع۔

ثالثاً میل پر بھی وہی وارد جو مبانیست پر تھا، کیا ضرور کہ اُس کا حدوث آتی ہو، ممکن کہ زمانی غیر تدریجی ہو۔

سابعاً قول اجتماع متنافیین اُس وقت ہے کہ دونوں کا مقصد ایک ہو یا دونوں مقصدی پورے عامل ہوں کہ ہر ایک کا پورا اثر واقع ہو۔ اور اگر مقصد دو ہوں اور ایک عامل دوسرا معطل یا دونوں عامل، مگر اثر ساقط یا صرف غالب کا بقدر غلبہ ظاہر تو ہرگز محال نہیں بلکہ واقع ہے جیسے وہ مرتب جس میں جزو ناری نیچے اور ارضی اوپر ہو۔ شک نہیں کہ نار اوپر لے جانا چاہے گی اور تراب نیچے لانا تو تو دو متنافی اثروں کا وقت واحد میں اقتضا ہے مگر مقصد جدا، پھر اگر نار و تراب دونوں نوری کی قوت برابر ہے ساقط ہو کر اثر اصلاً مرتب نہ ہو گا مرتب ساکن رہے گا ورنہ جو غالب ہے اپنی طرف لیجا بیگا اور دوسرے کی ممانعت سے اُس میں ضعف آ جائے گا۔ یہاں اتنا بھی نہیں بلکہ شق اول ہے یعنی ایک عامل اور دوسرا محض معطل، مثلاً میل طبعی ایک منہتی تک لایا اور ہم نے مان لیا کہ وہ اُن وصول میں موجود ہے مگر اُس سے جدا کرنا طبیعت نہ چاہے گی بلکہ میل قسری یا ارادی کہ اسی اُن میں حادث ہوا اور اُن کا اجتماع متنافیین ہوا کہ مقصدی جدا ہیں اور پہلا یعنی میل طبعی یہاں معطل محض کہ طبیعت جسم کا اُسے چیز کا ہٹانا محال اور دوسرا عامل ہے تو کسی طرح اجتماع متنافیین نہ جانب موثر سے ہوا نہ جانب اثر میں۔ یہ ہے ابن سینا کی وہ سعی جس پر جو نوری کو وہ ناز تھا کہ اس میں بصیرت طلبیوں کی ہدایت ہے اور رشد خواہوں کو گمراہوں سے نجات۔ **وَمَنْ لَّهُ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نَوْراً فِى مَن نُّوْرًا** (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت) واللہ حق ہے کہ من لہ یجعل اللہ لہ نوراً فہا لہ من نور، مگر نہ جانا کہ اس کا مصداق خود یہی مغزور۔

مقام بست و دوم

امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آ جانا مطلقاً محال ہے مجتمع ہوں خواہ متعاقب مرتب

عہ گرفتار فلسفہ مغرب سے اس آیت پر ایمان تعجب کہ اہل نور کے نور جعل واجب سے ہوں تو اسکے مجبوعات غیر متناہی ہونگے حالانکہ وہ واحد من جمیع الجہات ہے والواحد لا یصد من عنده الا الواحد بل ولا واحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد بلکہ نہ واحد۔ ت) تو یوں کہا ہوتا کہ من لہ یجعل العقل الفعّال (جسے عقل فعّال نہ دے۔ ت) یاں بالعرض کا باب واسع ہے کہ واسطہ در واسطہ ہو کر دستل واسطوں سے جعل اُس تک منتهی ۱۲ منہ غفلت۔

ہوں یا غیر مرتب فلسفی زمانہ و حرکت فلک کی ازلیت اور خود افلاک و عناصر و ہیولات کے قدم شخصی اور موالید و صور نوعیہ کے قدم نوعی اور نفوس مجردہ کے بالفعل لائتہا ہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں اجتماع بالفعل و ترتیب بالفعل کی دو قیدیں بڑھاتا ہے اور یہ اس کی ہوس خام ہے، بربان تطبیق و بربان تضایف وغیرہ قطعاً مجتمع و متعاقب میں دونوں یکساں جاری۔

اولاً ایام زمانہ و دورات فلک و انواع موالید اگر یونہی ازلی ہوں کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے یقیناً اُس سلسلہ سے کہ کل تک تھا بڑا ہے اب کل کو آج اور پوسوں کو کل اور اترسوں کو پوسوں سے مطابق کرتے جاؤ۔ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں کبھی ختم نہ ہوں تو جُز و کُل برابر ہو گئے، اور اگر چھوٹا ختم ہو جائے تو متناہی ہوا۔ اور بڑا اس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے تو وہ بھی متناہی۔ اس کے لئے اُن کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور۔ تطبیق اگر خارج یا زمین میں بالفعل تفصیلی درکار ہو تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں۔ اور اگر ذہنی اجمالی کافی اور یقیناً کافی تو سب کافی الحال موجود ہونا کیا ضرور۔

اقول بلکہ سلسلے متناہی نہ ہوں تو نہ صرف جُز کُل کا مساوی بلکہ اپنے کُل کے ہزاروں لاکھوں مثل سے بڑا ہو تمام عدد صفر کے برابر رہ جائیں بلکہ صفر سے بھی کروڑوں حصے چھوٹے ہوں، عرض لاکھوں استحالے لازم آئیں، یہ سب ایک جملہ جبریہ سے واضح، یہ سلسلہ غیر متناہی سے ایک یا لاکھ جس قدر کم کرو اس کا نام ص رکھو اور باقی کا نام لا، اب تطبیق دو، اگر دونوں برابر چلے جائیں تو لا + ص = لا۔ مشترک سا قسط کیا "ص"۔ ظاہر ہے کہ "ص" ہر عدد ہو سکتا ہے تو ہر عدد صفر کے برابر ہوا اور آپس میں بھی سب برابر ہوئے اور شک نہیں کہ دسٹ کھرب لاکھ سے کروڑ حصے بڑا ہے تو ایک بھی لاکھ کا کروڑ مثل ہے نیز دسٹ کھرب صفر کے برابر ہے تو لاکھ صفر کا بھی کروڑ واں

علاء جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی اور ملا حسن لکھنوی نے حاشیہ مخرجات جوپوری میں اس مبحث کو واضح کر دیا ہے اسی سے متشدد جوپوری کی تمام خرافات کا رد روشن ہے، ہمیں تطویل کی جات نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

علاء اقول تطبیق اجمالی نہ ہوگی مگر ذہن میں کہ خارج میں ہر ایک کا وجود ممتاز و ممتاز ہے تو اجمال نہ ہوگا، مگر انھیں اجمالاً لحاظ سے اور تطبیق تفصیلی ذہن و خارج دونوں میں ہو سکتی ہے لہذا انھیں تین میں حصہ ہے ۱۲ منہ۔

حصہ ہے اسی طرح غیر متناہی استعمال ہے۔

ثُمَّ اقُولُ لطف یہ کہ اُن کے متشدد قین اسی زمانہ عمدہ غیر قار کو متصل وحدائی موجود فی الخارج مانتے ہیں اور جب استحالہ لاتناہی وارد کیا جائے تعاقب وعدم وجود بالفعل کی طرف بھاگتے ہیں حالانکہ اُس میں بھی مضر نہیں، اگر کہتے یہی تقریر بعینہ جانب ایدوارد، ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں اور دوسرا کل آئندہ سے تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہو گا۔ اور ذہن تطبیق اجمالی کر سکے گا تو دونوں برابر ہو جائیں گے یا ابد متناہی۔

اقول ہاں ضرور دلیل دے رہا ہوں، پھر کیا حاصل ہوا، وہی توجہ ہمارا مدعا ہے، یعنی غیر متناہی اشیا کا وجود میں آجانا محال اگرچہ برسبیل تعاقب ہو جانب ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم اور وہ محال اور یہ جانب ابد بھی محال کہ کسی وقت یہ صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آئے بلکہ ابدالاً بادتک جتنے موجود ہوتے جائیں گے خواہ باقی رہیں یا فنا ہوتے جائیں سب متناہی ہوں گے، تو محال لازم نہ آیا اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر، بالجلہ جانب ازل لاتناہی کئی ہے اور وہ محال اور جانب ابد لاتناہی لائق اور وہ جائز۔

ثانیاً دو متقابل چیزیں کہ ذات واحدہ میں جہت واحدہ سے جمع نہ ہو سکیں اور اُن میں کسی کا تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں جیسے ابوت و بنوت یا علویت و معلویت یا تقدم و تاخر، ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجباً مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شے مقدم ہو اور اس سے کوئی مؤخر نہیں یا مؤخر ہو اور اس سے کوئی مقدم نہیں تو اُن کا سلسلہ کہیں تک لیا جائے قطعاً ہر تاخر کے مقابل تقدم اور ہر تقدم کے مقابل تاخر ہو گا۔ اب آج سے ازل تک ایام زمانہ یا دورات فلک یا انواع عنصریات کا سنہ و فاسدہ لیں تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا نوع اس سلسلہ میں سب سے مؤخر ہے، اور کسی پر مقدم نہیں اور کل اور پرسوں اترسوں وغیرہ کا ہر ایک اپنے مؤخر سے مقدم اور مقدم سے مؤخر ہے، اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدم تاخر برابر ہے اور یہ سب میں بعد کا تاخر خالی رہ گیا گنتی میں تقدموں سے تاخر زیادہ ہے اور یہ محال ہے تو واجب کہ ابتداء میں ایک تقدم ایسا نکلے جو خالی تقدم ہو، اور اس سے پہلے کچھ نہ ہوتا کہ تقدم و تاخر گنتی میں برابر رہیں، تو ثابت ہوا کہ ایام و دورات و انواع کی ازلیت محال، ظاہر ہے کہ یہ تعسیر بھی اصلاً اُن کے بالفعل مجتمع ہونے پر موقوف نہیں یا پ بٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ بنوت و ابوت کی گنتی برابر نہ ہو قطعاً ہر بنوت کے مقابل ابوت اور ہر ابوت کے مقابل بنوت ہے اور عدد مساوی

رہی ترتیب سلسلہ تضایف میں، تو وہ خود ہی حاصل ہے، اور تطبیق کے لئے بھی اس کا بالفعل ہونا کیا ضرور۔ ہر غیر مرتب لحاظ میں مرتب ہو سکتا ہے کہ غیر متناہی نامرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں دوبارہ ایک جز، الگ رکھ کر باقی کو یونہی ایک دو تین چار الخ، پھر ایک کی ایک اور دو کی دو سے آخر تک تطبیق اجمالی لحاظ کریں حکم مذکور ظاہر ہو گا یا متناہی یا جز۔ وکل کی تساوی دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جز وکل برابر نہ دونوں متناہی مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لئے اسی قدر میں کفایت۔

مقام بست و سوم

قدم نوعی محال ہے۔ فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ اُن کے اشخاص و افراد سب حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا مگر میں ازل سے یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں۔ یہ صراحت کچا جنون ہے اور اُس کے بطلان پر براہین قطعیہ قائم۔

حجت ۱: برہان تضایف۔

حجت ۲: برہان تطبیق، ان کا بیان ابھی سن چکے۔

حجت ۳: بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے اس کے لئے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو کہ اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اُسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا حالانکہ بابت سب پر ہے لیکن قدم نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے، قدیم کے لئے کوئی وقت ایسا نہ نکلے گا جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو، اس پر جلال دوائی نے شرح عقائد بعضی میں کہا کہ یہ بجاہت وہم ہے قدیم کے ہر حادث پر مقدم ہونے سے اتنا لازم کہ کوئی حادث ایسا نہ ہو جس پر وجود قدیم کو سبقت نہ ہو۔ یہ یہاں ضرور حاصل ہے کہ اس حادث سے پہلے ایک حادث تھا اُس وقت یہ حادث نہ تھا اور قدیم موجود تھا تو قدیم اس پر مقدم ہوا اگرچہ اُس پہلے حادث کا مقارن ہوا اور وہ پہلا بھی حادث ہے اُس سے پہلے اور حادث تھا اُس وقت یہ نہ تھا اور قدیم جب یہی تھا تو قدیم اس پر بھی مقدم ہوا، اسی طرح ہر حادث کا حال ہے تو قدیم ہر حادث پر مقدم بھی ہے، اور ہر وقت ایک نہ ایک حادث اُس کا مقارن ہے۔ قدیم کے لئے ایک وقت ایسا ہونا جس میں

کوئی حادثہ نہ یہی حادثہ متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادثہ سے پہلے ہوگا اور کوئی نہ کوئی حادثہ ضرور دو انا اس کے ساتھ ہوگا۔

اقول اس بد اہت کو بد اہت وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے قدیم قطعاً ازل میں ہے اور یقیناً کوئی حادثہ ازل میں نہیں ورنہ حادثہ نہ ہو تو بلاشبہ قدیم کے لئے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادثہ نہیں۔ رہا یہ کہنا کہ یہ حادثہ غیر متناہیہ میں نہیں۔

اقول یہی تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اُن میں نہیں اور اُس کا ہونا یقینی ہے لہذا حواث غیر متناہیہ باطل نہ یہ کہ اُسی یقینی ہی کو انا اس سے باطل کیجئے۔ یوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رد کیجئے وہ یہی جواب دے دے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماورائے ہے۔ یہیں نہ دیکھئے بعض سفہائے برہان تطبیق پر کہا کہ کل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امور متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ اب یہ کس سے کہا جائے کہ جب کل میں بعض سے کچھ زیادہ نہیں تو کا ہے کا کل اور کس لئے بعض تقصیر معاف، آپ کا جواب ایسا نہیں تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے۔

حجت ۴؛ کتنی واضح بات ہے کہ طبیعت کا وجود نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد میں جب ازل میں کوئی فرد نہیں طبیعت کہاں سے آئے گی۔ دو اتنی نے اسے بھی کلام تخفیف کہا اور جواب کچھ نہ دیا صرف اتنا کہا کہ اُن کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ کوئی فرد ہمیشہ رہے کبھی منقطع نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادثہ ہونا اصلاً اس کے منافی نہیں۔

اقول یہ جواب نہیں بلکہ دعویٰ کا اعادہ ہے۔ جب جمیع افراد معینہ حادثہ میں تو فرد منتشر ازل کیسے ہوگا کہ خارج میں اس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمن فرد معین میں۔ بال ایک نظیر دی اور اُسے بے نظیر سمجھا اور وہ ضرور بحث سے بیگانہ ہونے میں بے نظیر ہے وہ یہ کہ گلاب کے پھولوں میں کیا کوئے، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا حالانکہ گلاب مینے دو مہینے باقی رہتا ہے۔ اور بد اہتہ معلوم کہ ایسے حکم میں متناہیہ غیر متناہیہ میں کچھ فرق نہیں یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہوئی، حالانکہ کوئی فرد ازل نہ تھا تو کیا حرج ہوا جیسے طبیعت گل دو مہینے رہی، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا۔

اقول حاصل حجت یہ سمجھے کہ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لئے ثابت نہیں ہو سکتا یہ بلاشبہ باطل ہے اور اس کے رد کو دور جانا نہ تھا۔ کلیت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب اور طبیعت کے لئے ثابت، یہ حاصل حجت نہیں بلکہ یہ کہ جو ظرف وجود خارجی وجود جمیع افراد

سے خالی ہو۔ طبیعت اُس میں نہیں ہو سکتی کہ اس کا وجود نہ ہونا مگر ضمن فرد میں اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی، لہذا قطعاً طبیعت سے بھی خالی، اس سے گلاب کی مثال کو کیا مس ہوا۔ کوئی پھول اگرچہ دو مہینے یا دو گھنٹی بھی نہ رہا مگر یہ ظرف وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا ہر وقت کوئی نہ کوئی پھول اس میں موجود رہا تو ضرور طبیعت موجود رہی لیکن ظرف ازل جمیع افراد حوادث سے قطعاً خالی ہے محال ہے کہ کوئی فرد حادث ازل ہو ورنہ حادث نہ رہے تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے ورنہ طبیعت بے شخص خارج میں موجود ہو اور یہ محال ہے۔ گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرف وجود افراد تھے ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا کیا اُس وقت طبیعت گل موجود تھی، ہرگز نہیں۔ عجب کہ فاضل دوانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو۔

حجت ۵: کہ گویا بالبعد کی تفصیل و تکلیل اور رگ مثال گل کی راسخاً قاطع ہے اقول طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی مگر ضمن فرد معین یا منتشر میں اور فرد منتشر خود خارج میں نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد معین میں کہ وجود خارجی مساوی ہدیت ہے اور ہدیت ثانی انتشار ہاں وہ کسی ایک یا چند افراد معینہ مجتمعیہ یا متعاقبہ فی الوجود سے منتشر ہوگا، اور بہر حال طبیعت اُس کے ساتھ موجود رہے گی، لیکن جہاں فرد ہوں افراد نہ مجتمع نہ متعاقب جہاں فرد منتشر ہو سکتا ہے نہ طبیعت کہ نہ اس کا منتشر نہ نہ اس کا مورد۔ ازل میں افراد حادثہ کا یہی حال ہے۔ فرد یا افراد معینہ کے ازل ہونے سے تم خود منکر ہو اور ان کا حادث ہونا آپ ہی اس انکار کا ضامن، اور ازل میں تعاقب نہیں کہ تعاقب سبوقیہ کو چاہتا ہے اور ازل سے سبوقیہ سے پاک، لاجرم ازل میں افراد متعاقبہ بھی نہ تھے تو فرد منتشر و طبیعت دونوں کے جمیع نکلے وجود مفتنی تھے تو ہرگز طبیعت ازل میں نہیں ہو سکتی بخلاف گل کہ اگرچہ ہر معین پھول سے دو مہینے استمرار وجود مسلوب ہے مگر فرد منتشر سے مسلوب نہیں کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افراد متعاقبہ سے منتشر ہے۔

حجت ۶: اقول ازل میں طبیعت کے وجود خارجی کی علت تامہ موجود تھی یا نہیں، اگر نہیں تو ازل میں وجود طبیعت بجاہتہ محال، اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الحاضر تھی کہ مختلف محال اور وجود خارجی بے تعین ناممکن اور طبیعت معروضہ للتعین ہی فرد معین ہے تو ضرور ازل میں فرد معین موجود تھا حالانکہ سب افراد حادث ہیں، ہذا خلف، اور اب غیر متناہی دو حاصروں میں محصور ہو گئے ایک فرد ازل اور دوسرا مثلاً آج کا فرد تو ضرور شقی اول معین اور باوصف حدو افراد طبیعت کا ازل ہونا قطعاً محال، تو دلائل قاطعہ سے روشن ہوا کہ نہ زمانہ قدیم نہ حرکت فلک نہ موالید نہ افلاک نہ عناصر، والحمد للہ رب العالمین (اور سب

تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت) تثبیہ: ملت اسلامیہ میں ذات و صفات الہی عز وجلہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں، انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں تو کسی شے کا قدم نوعی ماننا بھی مخالف اسلام ہے، بلکہ ہم روشن کر چکے کہ قدم نوعی بے قدم شخصی ناممکن اور غیر کے لئے قدم شخصی ماننا قطعاً ضروریات دین کا انکار ہے۔ فاضل دوانی نے کہ ان دو حجّتوں پر وہ بحثیں کر دیں اور ان سے پہلے فلاسفہ کی دلیل قدم عالم پر دو جگہ رد میں کہا کہ اس سے قدم جنسی لازم آیا نہ شخصی، یہ سب عادت نظر پر ہے دلیل مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اُس کے مدعا کی ثبوت نہیں، نہ یہ کہ جو لازم بتایا مسلم ہے بلکہ وہ بر سبیل تنزیل وار غلے عنان بھی ہوتا ہے اور دلیل موافق پر نقص سے تو معاذ اللہ مدعا میں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتا یہاں تک کہ بعض دلائل توحید و وجود واجب پر اباحت کرتے ہیں اُس سے مقصود صرف اس دلیل خاص کی تضعیف ہوتی ہے آخر یہ وہی فاضل ہیں جنہوں نے اس کے بعد براہین تطبیقی و تضایف کا بلا شرط اجتماع و ترتیب مطلقاً جاری ہونا بر سعی بلیغ ثابت کیا، کیا وہ ابطال قدم نوعی کو کافی نہیں قطعاً کافی ہیں۔

عہ اما قوله بعد ذكر القدم المجنسی وقد قال بتألك بعض المحدثین المتأخرین وقد مرأیت فی بعض تصانیف ابن تیمیة القول به فی العرش فاقول ما یدریك وان المحدثین ههنا من التفعیل دون الافعال بل هو المنعین فان القائل به لا شك مبتدع ضال و یؤیده نقله عن ابن تیمیة احد الضلال ویشیده ان المذکور ریا اس کا قول قدم جنسی کے ذکر کے بعد کہ بعض متأخرین محدثین اس کے قائل ہیں اور میں نے ابن تیمیہ کی بعض تصانیف میں عرش کے بارے میں یہ قول دیکھا ہے اھ، تو میں کہتا ہوں کہ تجھے کیا خبر ہے کہ محدثین یہاں پر تفعیل سے ہے نہ کہ افعال سے بلکہ افعال سے ہونا ہی متعین ہے کیونکہ اس کا قائل بلا شک بدعتی گمراہ ہے۔ ابن تیمیہ جو کہ ایک گمراہ ہے اس کا نقل کرنا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور اسکو تقویت (باقی بر صفحہ آئندہ)

مقام بست و چہارم

قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال مانتا ہے اس کی دلیل کی کہ ابن سینا نے دی اور آج تک متداول رہی۔ تلخیص یہ ہے کہ حرکت غیر متناہیہ اگر قوت جسمانیہ سے ہو تو اس قوت کے حصے ہو سکیں گے کہ جسم میں ساری ہے کہ تجزی جسم سے تجزی ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں اس قوت کا حصہ مثلاً نصف بھی تحریک کل یا بعض جسم پر قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو یہ سارے جسم میں ساری ہونے کے خلاف ہے، اور اگر ہاں تو قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جسے حرکت دے سکے ضرور کل قوت بھی اسے حرکت دے سکتی ہے ورنہ جز کل سے بڑھ جائے۔ اب حصے کی تحریک بد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دیتا ہے ابن تیمیہ کی طرف سے قدم عرش کا قول کرنا جو کہ شخص ہے۔ چنانچہ معنی یہ ہوا کہ بعض گمراہ قدم نوئی کے قائل ہیں۔ اور بیشک ابن تیمیہ عرش کے قدم شخصی کا قائل ہے۔ اور ابن تیمیہ کی جہالتوں سے بعید نہیں کہ وہ عرش کے بارے میں قدم نوعی کا قول کرے، کیونکہ اس سے منقول ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم مانتا ہے اور جسم کیلئے مستقر کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس نے قدیم شخصی کے اثبات کی جسارت نہ کی، لہذا قدم نوعی کی طرف عود کیا یا اس کا معبود اس بات پر راضی نہ ہوا کہ وہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے جو کہ طویل عرصہ گزرنے پر کمزور ہو چکا ہے تو اس نے ہر گھڑی نیا عرش چاہا ہے، یہ تمام اس صورت میں ہے جب کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

عنه القول بقدم العرش وهو شخص
فالمعنى قد قال بالقدم النوعي
بعض الضالين ولا عرو فقد قال
ابن تيمية بالقدم الشخصي في العرش
هذا ولا يبعد من جهالات ابن تيمية
ان يقول في العرش بالقدم النوعي فقد
نقلوا عنه التجسيم والجسم لا بد له من
مستقر ولم يتجاسر على اثبات
قديم بالشخص فعاد الى النوعي
اولم يرض معبوده ان يبقى دائماً
على عرش خلق وقد وهن من
طول الامد فاستبدله عرشاً كل
حين هذا كله ان ثبت عنه، والله
تعالى اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔

وعدت میں کل کے برابر ہوئی کہ جتنے زمانے میں جتنے دورے کل قوت دے سکے حصہ ہی جب تو جڑو۔
وکل برابر ہو گئے ورنہ ایک مبد سے دونوں تحریکیں شروع کریں۔ ضرور ہے کہ حصے کی تحریک تھک رہے گی
تو متناہی ہوئی اور کل کی تحریک اسی نسبت محدود سے اس پر زائد ہوگی حصہ نصف ہے تو دو چاند ثلث
ہے تو سہ چاند لحد جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہوا متناہی ہے تو قوت جسمانیہ کا اثر نہ ہوا مگر متناہی اس
طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے تلخیص کیا۔

اقول یہ محض تمویہ و ملتے کاری ہے۔

اولاً ہم اختیار کرتے ہیں کہ حصہ مدت میں برابر اور عدت میں اپنی قدر ہوگا۔ مثلاً کل قوت ایک
دن میں دورہ دے تو نصف قوت دو دن میں دے گی، ثلث تین دن میں، سبع ایک ہفتہ میں۔ اس کے
دورے اور اس کے دوروں کے آدھے تہائی ۱/۲ ہوں گے مگر منقطع کوئی نہ ہوگا تو زمانہ برابر رہا
اور دوروں کی گنتی سے فرق پڑا تو نہ جڑو۔ وکل برابر ہوئے نہ جڑو۔ کی تحریک منقطع نہ کل کی، اس پر
بقدر متناہی زائد ابد کے دن ہفتے مہینے سال سب غیر متناہی ہیں اور دنوں سے ہفتے ۱/۲ مہینے ۱/۳
سال ۱/۳۵۵ نہ تساوی ہے نہ انقطاع۔

ثانیاً کیا ضرور کہ جس کام پر کل قوت قادر ہو نصف اس کے نصف پر ہو۔ ممکن کہ اس اثر پر
قوی ہونا مشروط بہ حیات اجتماعیہ ہو تو حصے سے ممکن نہیں، نظیر سے توضیح چاہو تو بدایت معلوم
کہ جہاز کے وزن مخصوص پر تحریک کے لئے ہوا کی ایک قوت درکار کہ اس سے کم ہو تو اصلاً حرکت
نہ دے سکے اور یہ واقع ہے یقیناً معلوم کہ ہوا کی وہ قوت جو صرف ایک پتے کو ہلا سکے تحریک جہاز
پر اصلاً قادر نہیں اور اس کی ایک قوت وہ ہے کہ جہازوں کو روزانہ سو میل لے جاتی ہے
ضرور ہے کہ پہلی قوت غیر محرکہ کو اس قوت سے کوئی نسبت ہوگی، فرض کیجئے ۱/۱۰ یا ۱/۱۰۰ تو مختار

عہ بظاہر اس سے اقرب یہ مثال ہو سکتی ہے کہ کرہ حرکت وضعیہ کر سکتا ہے اور اس کے شغل
میں اس کا کوئی حصہ مثلاً نصف کسی شکل مضلع مثلاً ثلث یا مربع پر خواہ جڑوا ہو یا جدا وہ ہرگز
نصف دورہ یا حرکت وضعیہ کا کوئی حصہ نہیں کر سکتا کہ مضلع جب ادنیٰ جنبش کرے قطعاً حرکت ایفیہ
ہوگی نہ وضعیہ جس میں این برقرار رہے اور صرف وضع بدلے، فافہم ان کنت تفہم
(تو سمجھ لے اگر تو سمجھتا ہے۔ ت) ۱۲ منہ غفر لہ۔

طور پر لازم کہ اُسی نسبت سے پہلی قوت اُسے روزانہ ۱۰۰ میل کے ایک حصہ تک لے جایا کرے یعنی ایک میل کا دسواں حصہ ۷۶ گز یا ہزارواں حصہ ۶۷۶ گز کہ پونے دو گز سے زائد ہوا حالانکہ وہ یقیناً اسے اصلاً نہیں بلا سکتی۔

ثالثاً اگر کہیں کہ جذب مرکز سے ہے کہ میل ہو یا جذب ضرور جانب مرکز ہے تو مانع فیہ میں سرے سے تقسیم حصص کا جھگڑا ہی نہ رہے گا۔
مکملہ : یہ دونوں اعتراض ہم نے بفضلہ تعالیٰ بزنگاہِ اولین کئے تھے پھر جو پوری کی کتاب دیکھی تو اس میں دونوں مع نام جواب پائے،

اول پر اقرار کر دیا کہ اس صورت میں ہماری یہ دلیل جاری نہیں پھر اُس پر یہ عذر بارد گھڑا کہ جب ہم ثابت کر چکے کہ قوت جسمانیہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر نہیں تو زیادہ پر کیسے قادر ہو جائے گی۔ اس کا مطلب حمد اللہ کی سمجھ میں نہ آیا اُلٹ پھیر کر انھیں لفظوں کو دُہرا دیا اور کہا ہذا ما عندی فی حلّ هذه العیاسا (یہ وہ ہے جو اس عبارت کے حل میں میرے پاس ہے۔ ت۔)

اقول اُس کا مطلب عقل میں نہ آنا بعید نہیں کہ اس کا مطلب خود عقل سے بعید ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تم نے جُز و کُل میں فرق یہ نکالا کہ مثلاً قوت کا سوواں حصہ ایک دن میں ایک دورہ دے تو پوری قوت ایک دن میں سو دورے دے گی اور دن غیر متناہی ہیں تو اُس کی اکائیاں نامتناہی ہوں گی اور اُس کی صدیاں بھی، گویا وہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر ہوا۔ اور یہ سو سلسل نامتناہی پر تو جُز و کُل کا فرق یہی رہا اور متناہی نہ ہوئی لیکن ہم بیان کر چکے کہ کُل قوت ایک سلسلہ پر قادر نہیں ورنہ جُز و کُل برابر ہوں تو سو سلسلوں پر کہاں سے قادر ہو جائے گی۔ یہ اُس کے مذعوم کی تقریر ہے۔

اقول یہ محض مغالطہ یا نرمی سفاہت ہے بشرطے و بشرط لا میں فرق نہ کیا، جُز و کُل ایک سلسلہ پر قادر ہو تو کُل ضرور ایک پر قادر نہ ہو گا ورنہ کُل و جُز برابر ہو جائیں مگر یہ ایک پر اُس کی قدرت کا سلب کس معنی پر ہے یا بایں معنی کہ صرف ایک ہی پر قادر نہیں بلکہ سو پر ہے نہ بایں معنی کہ ایک اس کی قدرت ہی میں نہیں جو سو پر قادر ہے قطعاً ایک اور اس کے

۹۹ مثل اور پر قادر ہے تو یہ کہنا کہ جو ایک پر قادر نہیں سو پر کیسے قادر ہوگا، کیسا صریح مغالطہ ہے یوں کہنے کہ ہم دلیل سے ثابت کر چکے کہ کل کی قدرت ایک پر محدود نہیں تو ضرور زائد پر ہے، اگر کہتے کہ کل اس تنہا ایک سلسلہ پر بھی قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو جڑ کل سے بڑھ گیا۔ اور اگر ہاں تو اس سلسلے کے اعتبار سے دلیل جاری ہوگی۔ اب اس میں تو ایک اور متحدہ کا فرق نہیں۔ دلیل کو ایک شے ایسی چاہئے جس پر کل و جڑ دونوں قادر ہوں و لہذا اس صورت میں بھی جاری تھی کہ جڑ صرف بعض کی تحریک پر قادر ہو ظاہر ہے کہ کل بھی اُسے حرکت دے سکے گا تو دلیل جاری ہو گئی اگرچہ کل اس بعض جیسے ہزار بعض اور پر قادر ہے۔

اقول ہاں کل اس تنہا ایک پر بھی قادر ہے مگر نہ اپنی پوری قوت بلکہ بعض سے وہ جس کی پوری قوت تنویر قادر ہے اگر ایک پر اختصار چاہئے گا پوری قوت اس پر صرف نہ کرے گا بلکہ سو واں حصہ تو بعض قوت کل کا کل قوت بعض سے مساوی ہونا لازم آیا اور یہ غمیدہ محدود بلکہ ضرور۔

دوم کی تقریر یوں کی کہ جائز ہے کہ کل کے لئے ایک قوت ہو کہ تقسیم سے نہ رہے جیسے مرکب کی قوت کہ بعد مزاج حاصل ہوتی ہے اُن بساط پر نہیں جن سے انس کی ترکیب ہوئی اور کشتی کہ ڈو کی تحریک سے حرکت کرے ایک سے متحرک نہ ہوگی، پھر جواب دیا کہ قوت جو مزاج سے حاصل ہوئی اگرچہ قبل امتزاج بساط میں نہ تھی مگر اب ضرور ہر بساط بھی اُس کا عامل ہے کہ تمام جسم میں ساریہ مانی گئی ہے اور ہم جڑ کو کل سے مجہا کر کے کلام نہیں کرتے، بلکہ اسی حالت میں کہ وہ مزاج حاصل کئے ہوئے ہے تو ضرور کل سے اسے جو نسبت ہے اسی نسبت پر اُس قوت کا حصہ اُس میں ہے اور ایک شخص اگر اس کشتی کو نہیں ہلا سکتا تو اُس سے چھوٹی کو تو ہلا سکے گا۔

اقول بحمد اللہ تعالیٰ ہماری تقریر مزاج پر نہیں جس میں ایک قوت جدیدہ خود ان بساط ہی کو بعد کسرو انکسار حاصل ہوتی ہے۔ ہمارے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کل کو ایک شے پر قوت ہو تو ضرور نہیں کہ مقوی علیہ کے حصے حصص قوت کے مقابل ہوں کہ کل مقوی علیہ پر کل کو قوت ہے تو اس کے نصف پر نصف اور ثلث پر ثلث کو وہ کذا (اور اسی طرح۔ ت) بلکہ ممکن کہ مقوی علیہ پر قوت ہیئت اجتماعیہ سے مشروط ہو تو جب کوئی حصہ لوگے خواہ کل سے قطع کر کے یا اس میں ملا ہو جڑ۔ اس پر اصلاً قادر نہ ہوگا جڑ بشرط شئی قادر ہے کہ عین جڑ اگرچہ خارج میں کل سے مجہا نہ کیا لیا تو اس سے تنہا اور شرط قوت کہ اجتماع تھا نہ رہا یہاں بھی وہی تفرقہ نہ کیا،

جُز بشرطے قادر ہے کہ عین کُل ہے اور کلام بشرط لائیں اگر کہئے اگر جُز قادر ہو جب تو محال مذکور لازم آئے گا۔

اقول ہاں تو اس سے جُز کا قادر ہونا محال ہوا کہ اس کے فرض سے محال لازم آیا نہ کہ قوت کُل کی لا متناہی فائدہ ما قال الملاحسن فی حاشیتہ (توجہ ملاحسن نے اس کے حاشیہ میں کہا وہ مندفع ہو گیا۔ ت) رہا وہ اخیر جملہ کہ ایک اس سے چھوٹی کچھ ہلا سکے گا۔

اقول وہ بھی ہماری اس تقریر سے رد ہو گیا مقوی علیہ کے حصول قوت کے حصول انقسام ضروری یا نہیں، اگر نہیں تو تمھاری دلیل باطل، اور اگر ہاں تو جو ہوا جہاز کو روزانہ تسویل لے جائے لازم کہ اس کا تجزیہ کرتے جاؤ، تو تسویل کا اُن پر اقسام ہوتا رہے، اور وہ حصہ کہ پتے کو بھی نہ ہلا سکے اس جہاز کو انگل بھر یا بال بھر غرض کچھ نہ کچھ روزانہ ضرور ہلائے یہ صریح باطل ہے۔ یہ بیان اس کے ایضاً کو تھا کہ ممکن بعض قدر میں ہیئات اجتماعیہ سے مشروط ہوں اور ہیئات اجتماعیہ مجموع من حیث هو مجموع کو عارض ہے نہ کہ ہر جُز میں ساری، تو اجزاء میں اُس کا حصہ ہونا ضرور نہیں بلکہ نہ ہونا ضرور ہے کہ شرط مفقود ہے، تو جسم کا ہر جُز نہ جسم ہونا اور پادہ جُز جنس قوت کُل سے کسی شئی پر قادر ہونا اگرچہ اپنی نسبت پر اُس جسم سے اصغر کی تحریک پر ہو یہ کچھ تھیں مفید نہیں، ہاں ہر جُز بھی کسی نہ کسی حصہ جسم کی تحریک پر قادر رہی مگر ممکن کہ عدت و مدت میں لا متناہی پر قدرت ہیئات اجتماعیہ سے مشروط ہو تو وہ ہرگز نہ کسی جُز میں ہوگی نہ اس کی نسبت پر انقسام پائے گی کہ استحالہ لازم آئے کہ غیر متناہی کی تنصیف تثلث وغیرہ ناممکن فائدہ ما تفوه به الجونفوری واندفع ما اراد به اصلاحه الملاحسن فی حاشیتہ (تو مندفع ہو گیا وہ جو اس کے حاشیہ میں ملاحسن نے کہا۔ ت) اسکے بعد جو پوری نے ابن سینا کی تقریر پر رد کیا اور اپنی طرف سے حسبِ عادت کہ شقشقہ لسان و لعلقہ بیان ہی اس کی بضاعت ہے اس دلیل کی ایک اور تقریر طویل و لا طائل گھڑی۔

اقول مجدد تعالے وہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہوگی اس کا مبنی بھی اسی پر ہے کہ قوت بانقسام محل منقسم ہوا اور ہم روشن کر چکے کہ قوت مشروطہ ہیئات اجتماعیہ اجزاء پر منقسم ہوگی کل ہرگز اجزاء کی گنتی کا نام نہیں جیسے عشرہ کہ دس وحدتوں سے زیادہ اُس میں کچھ نہیں تو اس کی قوت نہ ہوگی مگر قوائے اجزاء کا حاصل جمع بلکہ یہاں ایک امر زائد ہے جس نے کثرت کو وحدت کر دیا یعنی ہیئات اجتماعیہ اس سے جو قوت حاصل ہوگی یقیناً مجموع قوائے اجزاء کے علاوہ ہے اور اس کا خود جو پوری کو یہی اعتراف ہے مگر پھر ہیئات اجتماعیہ کو نہیں سمجھتا، اور انقسام محل سے تقسیم کرتا ہے۔

یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ موثر صرف جمیع اجزاء بشرط اجتماع ہوں اور اگر مجموعہ من حیث مجموعہ موثر ہو۔
یعنی ہیأت اجتماعیہ موثر نہیں داخل، تو امرانظر ہے۔ اب اجزائیں و جبر ہیں :

(۱) مرسل نفس اجزا۔

(۲) معری متفرقہ۔

(۳) محلی مجتمعہ کہ لا بشرط ولا بشرط شے کے مراتب ہیں۔

پانچ مرسل دس مرسل کا نصف ہے لیکن دس مرسل مع ہیأت اجتماعیہ کا نصف نہ پانچ مرسل ہے نہ بلا ہیأت اجتماعیہ نہ مع ہیأت اجتماعیہ کہ یہ ہیأت اجتماعیہ اسی کی مثل ہے جو دس مرسل محلی میں ہے نہ کہ اس کی نصف، تو دس مرسل محلی کی جو قوت ہوگی اس کے انصاف و اثلاث میں نہ ہوگی کہ اس کے لئے انصاف و اثلاث ہی نہیں۔ یہ جو انصاف و اثلاث ہیں دس مرسل کے ہیں اور اس کے لئے وہ قوت نہیں، اسی قدر اس کے رد کو پس ہے زیادہ اطلاق کی حاجت نہیں، واللہ الحمد۔

مقام بست و پیچم

آن سیال کوئی چیز نہیں، ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلوں نے کہا حرکت کے دو اطلاق ہیں :

اول حرکت بمعنی التوسط کہ مبد سے جدائی کے بعد اور منتہی تک وصول سے پہلے جسم کے لئے مبد و منتہی میں متوسط ہونے کی ایک حالت دائمہ باقیہ ہے کہ خود اپنی ذات میں ناقابل قسمت اور اول تا آخر بجا لیا محفوظ و مستمر ہے اور آفات مفروضہ زمان حرکت میں حدود مفروضہ مسافت سے ہر آن اسے ایک نسبت تازہ ہے کہ نہ پہلے تھی نہ بعد کو ہو اس اعتبار سے سیال و نامستقر ہے اسے حرکت تو تسطیہ کہتے ہیں۔

دوم حرکت بمعنی القطع جس طرح مینہ کی اُترتی بوند سے پانی کا ایک خط اور مینڈی گھمانے آگ کا ایک دائرہ متوہم ہوتا ہے، یونہی حرکت تو تسطیہ کے ان اختلاف نسب کے علی الاتصال توارد کے باعث مبد سے منتہی تک ایک حرکت متصلہ و حدانیہ متخیل ہوتی ہے، وجہ یہ کہ اس بوند یا شعلے یا متحرک کے ایک مکان میں ہونے کی ایک صورت خیال میں قسم ہوئی اور وہ بھی زائل نہ ہونے پائی تھی کہ معاد و سرے تیسرے مکانوں میں ہونے کی صورتیں آئیں، یونہی آخر تک، لاجرم دہم میں ایک شئی عمدہ متصل پیدا ہوئی جو صورت مذکورہ میں خط و دائرہ و حرکت عمدہ و حدانیہ ہے اسے حرکت قطبیہ

کہتے ہیں۔ ان صناید فلسفہ نے جب خود اسے موبہوم کہا تو ہمیں یہاں بحث کی حاجت نہیں اگرچہ عالمی سخن وسیع ہے مگر جراثیم بے معنی یہ ہے کہ اسی پر قیاس کر کے کہا کہ جس طرح خارج میں حرکت تو سطحی اپنی ذات میں بسیطہ مستمرہ اور نسبتوں سے غیر مستقرہ ہے اور اس کے سیلان سے قطعہ موبہوم ہوتا ہے یونہی خارج میں ایک آن سیال ہے کہ اپنی ذات میں بسیط و ناقابلِ قسمت و غیر تبدیل ہے اور اپنے سیلان سے اذہان میں ایک امتداد موبہوم متصل کی راسم ہے جس کا نام زمانہ ہے آن سیال حرکت تو سطحی پر منطبق ہے اور زمانہ حرکت قطعہ پر یہ بوجہ ناقابلِ قبول۔

اولاً کیا ضرور ہے کہ امتداد موبہوم زمانی کسی امر خارجِ مستمر غیر مستقر ہی سے منزع ہو کیوں نہیں ممکن کہ ابتداءً ذہن میں حاصل ہو (علامہ خواجہ زادہ)۔

اقول حرکت تو سطحی بمعنوت حس مدرک ہے کہ متحرک کو بین الغایتین مبدئ سے منصرف ممتنع کی طرف متوجہ اس سے ہٹتا اس کی طرف بڑھتا دیکھ رہے ہیں اور یہی معنی تو وسط ہے اور اس کے استمرار سے ایک اتصال متوہم ہونا معقول، وہ حرکت قطعہ ہے۔ امتداد زمانی کا علم ہر تجھے جانور کو ہے یہاں خارج میں کسی مستمر نامستقر کا نہ مشاہدہ نہ اس پر دلیل تو محض قیاس غائب علی الشاہد مردود و ذلیل اگر کیے وجود ذہنی نہیں ہوتا مگر ظلی۔

اقول یہ دلیل نہیں بلکہ دوسرے لفظوں میں مدعا کا اعادہ اور صریح مصادہ ہے۔
ثانیاً اقول سیلان خارجی سے ایک اتصال متخیل ہونا پہلے اس سیلان کے ارتسام کی فرع ہے جس نے نہ قطرہ اترتا دیکھا نہ شعلہ گھومتا، محال ہے کہ اُن کے نزول و دوران سے اس کے ذہن میں خط و دائرہ منقسم ہوں یہاں امتداد زمانی کی وہ شہرت کہ صبیان و حیوان بھی اس سے آگاہ اور آن سیال تم چند کے سوا کسی کے خیال میں یہی نہیں تو اس کے سیلان سے اذہان میں اس ارتسام کے کیا معنی۔

ثالثاً اقول اگر رسم زمانہ کو خارج میں کوئی سیلان ہی درکار، اور فرض کر لیں کہ سیلان رسم زمانہ کر سکتا ہے تو کیوں نہ ہو کہ حرکت تو سطحی کا سیلان یہ راسم ہو آن و سیلان آن کی کیا حاجت بلکہ اس تقدیر پر یونہی ہونا چاہئے کہ خود کہتے ہو سیلان تو سطحی سے حرکت قطعہ متصلہ موبہوم ہوتی ہے تو قطعہ کا اتصال اسی سیلان کا مرسوم اور قطعہ کے اتصال ہی کا نام

زمانہ ہے۔

سابعاً اقول سب جانے دو فرض کردم کہ کوئی آن ہے اور اُسے سیلان ہے لیکن محال ہے کہ وہ راسم زمانہ ہو ذرا سیلان کے معنی بتائیے آن توفی نفسہ وائم وستم ہے اس کا سیلان نہ ہو گا مگر یہ آنات متعاقبہ میں حدود مختلفہ سے اُس کی نسب متجددہ اس کے سوا اگر کچھ معنی سیلان راسم بتا سکتے ہو بتاؤ اور جب سیلان یہ ہے تو یہ خود زمانے پر موقوف تو اُسے راسم زمانہ نہ کہے گا مگر سخت بیوقوف۔ اس مقام کی صعوبت بلکہ مطلقاً عدم استقامت نے اگلوں کو بیان معنی سیلان آن سیال سے صم بکم رکھا مگر آخر زمانے میں بدیہ سعید یہ نے اس کی مشکل کشائی پوری کر دی کہ حاضر ہمیشہ آن ہے زمانہ حاضر ہو تو قار ہو جائے۔ زمانہ یوں تو متخیل ہوتا ہے کہ آن حاضر کا تخیل کیا پھر ایک زمانہ لطیف کے بعد دوسری آن کا، پھر زمانہ قلیل کے بعد تیسری آن کا، یوں ایک آن مستم سیال ہوتی ہے کہ گویا راسم زمانہ ہے جیسے قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ۔

اقول بوجہ کثیرہ آن سیال نے وہ سیلان کیا کہ بالکل بہہ گئی:

(۱) وہ موجود، خارجی تھی یہ متخیل۔

(۲) وہ واحد یہ متعدد۔

(۳) وہ برقراریہ متجدد۔

(۴) اُس پر زمانہ موقوف کہ اُسی سے متخیل ہوتا ہے یہ خود زمانے پر موقوف کہ اسی کے اطراف

و حدود۔

(۵) وہ راسم زمانہ یہ اس سے مرسوم کہ جب تک زمانہ نہ گزے دوسری آن متخیل نہ ہو۔

(۶) وہ علی الاتصال سیال یہ متفرق بالانفصال۔

عَلَمُ عدم التغیر فوق الوحدة ۱۲ منہ غفرلہ	عدم تغیر وحدت سے فوق ہے۔ (ت)
عَلَمُ كونها مرسومة بالنما ففوق توقفها علیہ ۱۲ منہ غفرلہ	اس کا زمان سے مرسوم ہونا اُس پر موقوف ہونے سے فوق ہے۔ (ت)
عَلَمُ ههنا ثلاث اتصالات الاول ما یطلبہ السیلان لوقوعہ فیہ وهو المراد فی السابع والثانی ما یتخیل بہذا السیلان	یہاں تین اتصالات ہیں، اول وہ کہ سیلان اسکو طلب کرتا ہے اس میں گرنے کے لئے، وہی مراد وجہ ہفتم میں۔ ثانی وہ جو اس سیلان سے متخیل ہے
	(باقی بر صفحہ آئندہ)

(۷) اس کا سیلان امتداد متصل میں واقع ان کے طرفے اُس اتصال کے قاطع۔
 (۸) اس سے جدید امتداد متخیل ان کے بعد محتاج تخیل کہ اس کا سیلان رسم امتداد کا ذمہ دار
 ان کے خلا بھرنے کو خود امتداد درکار۔

(۹) اس کا سیلان امتداد کا راسم ان کا تفرق اس کا بھی حاسم یعنی وہ امتداد متصل وحدانی
 دکھائے یہاں مستقل تخیل کے بعد بھی جو بنے ٹکڑے ٹکڑے آئے۔
 (۱۰) زمانہ تخیل حدود پر موقوف نہیں۔

(۱۱) نہ اس کا محتاج کہ بعد تفرق اتصال پائے اس کے اتصال موبہوم میں یہ حدود فرض کر سکتے
 ہیں نہ کہ یہ حدود ہولیں اس کے بعد انھیں امتدادوں سے وصل کیا جائے۔

(۱۲) قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ کی مثالیں بھی اس بیان پر خوب منطبق اُن میں یونہی حدود فرض
 ہو کر خطوط وصل ہوتے ہوں گے۔ دیکھتے نہ کوئی شے بسیط موجود بتا سکے نہ ہرگز اس کا سیلان بنا سکے
 ولن يصلح العطاس ما افسد الدهر

(جس کو دہر فاسد کر دے اُسکی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا۔)

خامساً اقول جب سیلان خارجی سے امتداد ذہنی بنتا ہے وہاں دو چیزیں خارج
 میں ہوتی ہیں، ایک وہ سیال جیسے قطرہ نازلہ۔ دوسرے اس کی مقدار مثلاً جو بھر۔ اور دو ذہن
 میں ایک وہ امر عمدہ کہ اس کے سیلان متصل سے موبہوم ہوا مثلاً خط آبی۔ دوسرے اس عمدہ کی
 مقدار مثلاً دس گز خارج کی دونوں چیزیں ذہن کی دونوں چیزوں کی مجانس اور گویا اُن کے اجزائے
 ایک جز، اُن کے حصوں سے ایک حصہ ہوتی ہیں یا اس معنی کہ مثلاً یہ پانی کا خط اگر خارج میں ہوتا تو
 وہ قطرہ اس کا ایک حصہ ہوتا اور اُس کی جو بھر مقدار اس کی دس گز مقدار کا حصہ کہ سیلان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وہی مراد ہے وچہ ہشتم اور اس کے مابعد میں۔
 ثالث وہ جو نفس سائل کو عارض ہو یا اعتبار سیلان
 کے۔ وچہ ششم میں وہی مراد ہے، تو سمجھ لے (ت)
 عہ جسم عدم تخیل سے فوق ہے تو ثبوت عدم اور
 عدم ثبوت میں بہت فرق ہے (ت)

وهو المراد في الثامن وبعده والثالث
 ما يعرض نفس السائل بالعرض بحسب
 السيلان وهو المراد في السادس فافهم ۱۲ من غفرله
 عہ الجسم فوق عدم التخیل فشتات
 ما ثبوت العدم وعدم الثبوت ۱۲ من غفرله

ذہن میں اُسی کی صورت کے امثال پہ در پہ اتصال پا کر امتداد بناتے ہیں تو عمدہ ذہنی گویا اسی سیال خارجی کے امثال سے مرکب اور اس کی مقدار انہیں مقادیر امثال کا مجموعہ کہ اسی مقدار خارجی کے اضعاف ہیں۔ اب یہاں امتداد ذہنی تو حرکت قطعیہ ہے اور اس کی مقدار زمانہ خارج میں سیال تم نے آن کو لیا۔

(۱) اُس کی مقدار محال کہ وہ راساً ناقابل انقسام، تو چار میں سے ایک تو یہ غائب ہوئی۔

(۲) وہ جو ایک خارج میں ہے مقدار کے مقابل نہیں بلکہ سیال کے، تو چاہئے کہ آن حرکت قطعیہ کی جنس سے ہو اور حرکت قطعیہ کے حصوں سے ایک حصہ، یہ بھی باطل، پھر اس کے سیلان سے ان کا ارتسام کیسا، اگر کہئے ہم وہ امر امتداد اور اس کی مقدار حرکت قطعیہ و زمانہ نہیں لیتے بلکہ زمانہ اور اُس کا امتداد۔ اب امتداد جنس سیال سے ہو گیا اور گویا اس کے حصوں سے ایک حصہ۔

اقول اب بھی بوجہ غلط :

(۱) اب زمانہ متقدر ہو گیا حالانکہ مقدار ہے امتداد زمانے کو عارض ہو گیا حالانکہ وہ خود امتداد ہے۔

(۲) زمانہ اگر خارج میں موجود ہو آن نہ ہرگز اُس کا حصہ ہوگی نہ حصہ کا مثل، بلکہ اس کی طرف۔

(۳) آن کی مقدار اب بھی معدوم جو امتداد زمانہ کے مقابل ہوتی اگر کہئے ہم وہ خارج کی دو چیزیں حرکت توسیطیہ و آن لیتے ہیں اور ذہن کی دو حرکت قطعیہ و زمانہ آن کو سیال اس لئے کہہ دیا، کہ سیال یعنی حرکت توسیطیہ پر منطبق ہے اب تو چاروں کا تجالس و تعادل ہو گیا۔

اقول اب بھی غلط :

(۱) جس طرح آن کے لئے مقدار نہیں آن کسی کے لئے مقدار نہیں۔

(۲) وہی کہ آن حصہ زمانہ نہیں غرض خارج سے ذہن میں ارتسام زمانہ کسی پہلو ٹھیک نہیں آتا۔

ساد سنا اقول آن سیال کا حرکت توسیطیہ پر انطباق بھی محال، آن کسی وجہ سے کسی جہت میں اصلاً قابل انقسام نہیں اور حرکت توسیطیہ صرف جہت مسافت سے منقسم نہیں کہ ایک نقطہ

متحرک ہو یا سوگز کا جسم مبد سے جدائی کے بعد منتہی تک پہنچنے سے پہلے توسط دونوں کو یکساں ہے یہ نہیں کہ نقطے کا توسط جسم کے توسط سے چھوٹا ہے کہ توسط میں تشکیک نہیں لیکن جہت متحرک سے وہ غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے کہ تمام جسم متحرک میں ساری ہے اُس میں جہاں جو جز فرض کیجئے مبد و منتہی میں متوسط ہے ہر آن میں اُس کی جو حالت تھی نہ کبھی پہلے تھی نہ بعد کو، اسی کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ حرکت توسطیہ عرض میں منقسم ہے طول میں نہیں، طول سے مراد جانب مسافت اور عرض سے جانب متحرک خواہ تقسیم اسکے طول یا عرض کسی بُعد میں ہو۔ اور جب وہ ایسی منقسم ہے اُن اُس پر کیونکہ منطبق ہو سکتی ہے اگر کئے اس حالت میں وہ حرکت واحدہ نہیں بلکہ کثیر متحرکوں کی کثیر حرکات، جیسا جو پوری وغیرہ نے کہا، اس لئے کہ ہر جز اور اُس کی حرکت جدا ہے اور ہم نے حرکت واحدہ کو بسیط کہا ہے۔

اقول اس سے یہ مراد کہ جس طرح جسم میں اجزا بالقوہ ہیں یونہی یہ حرکت حرکات بالقوہ، تو بھی قابلیت انقسام ہے، اور اگر یہ مقصود کہ بحسب اجزا حرکات کثیرہ بالفعل ہیں اُن میں ہر ایک بسیط ہے نہ مجموعہ تو اقولاً یا تو جو ہر فرد لازم کہ یہ حرکات بسیطہ نہ ہوں گی مگر اجزائے بسیطہ کی اور جب بالفعل ہیں تو ضرور حرکات بھی بالفعل یا غیر متناہی کا محصور ہونا کہ احسن ذبا و صفت لا تناسی حد و شکل میں محصور ہیں۔

ثانیاً اُن سیال ظاہر ہے کہ جو ہر نہیں ورنہ جو ہر فرد ہو اور ضرور مقولہ کیفیت سے ہے کہ نہ بالذات قابل قسمت نہ طالب نسبت، اور اُس کا موضوع نہیں مگر حرکت توسطیہ جس طرح زمانہ کا

عہ صاحب قبسات نے اُسے جرم فلک الافلاک سے قائم بتایا اور یہ ہمارے قول کے منافی نہیں یہ حرکت توسطیہ سے قائم اور وہ فلک سے تو یہ فلک سے۔ قبسات کی عبارت یہ ہے:

کما فی الحركة اصنات مختلفات
بالمفهوم متباینان بالذات کذلک
بأنرا لہما فی الزمان شیئان مختلفان
احدهما الان السیال وهو مکیال الحركة
التوسطیة وما تنطبق هو علیہ
غیر مفارقة ایلا مادامت موجودۃ والاخر
جیسے حرکت میں دو امر ہیں جو مفہوم میں مختلف
اور ذات کے لحاظ سے متباہن ہیں، اسی طرح
ان کے مقابل زمانے میں دو مختلف چیزیں ہیں ایک
اُن سیال اور یہ حرکت توسطیہ کا پیمانہ ہے اور
حرکت توسطیہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور جب تک
موجود رہتی ہے اس سے جدا نہیں ہوتی۔ دوسری
(باقی اگلے صفحہ پر)

موضوع حرکتِ قطعیہ اور اس کا قیام ضرور انضمامی کہ موجود فی الخارج ہے اب وہ اجزائے فلک کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

چیز زمانہ متصل متدہ ہے اور وہ حرکتِ قطعیہ، اور جس میں حرکتِ قطعیہ پائی جائے گی مقدار ہے، نیز حرکتِ قطعیہ اس پر منطبق ہے، اور جیسے حرکتِ توسیطیہ سیالہ حرکتِ قطعیہ کی حدود کے علاوہ ہے اسی طرح آنِ سیال اس آن کے مغایر ہے جو طرفِ زمان ہے اور زمانے کی دو قسمیں ماضی اور مستقبل کے درمیان حدِ مشترک ہے، نیز آنِ سیال فلک الافلاک کے جسم کے ساتھ قائم نہیں ہے جو حرکتِ قطعیہ مستدیرہ کا موضوع اور حرکتِ قطعیہ مستدیرہ زمانے کا محل ہے۔ حرکتِ توسیطیہ دوریہ جسے آنِ سیال لازم ہے اور آنِ سیال ہی سے تمام توسیطی دوری اور مستقیم حرکتوں کی پیمائش کی جاتی ہے جیسے زمانے سے تمام حرکاتِ مستدیرہ اور غیر مستدیرہ کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔ آنِ سیال اور حرکتِ توسیطیہ زمانے کو اور حرکتِ قطعیہ کو نقش کرتی ہیں اور یہ مقابل ہے اس نقطہ کے جو خطِ کھینچنے کا سبب ہوتا ہے جیسے کہ جب ایک مخروطی جسم کا سرا فرض کیا جائے کہ وہ ایک سطح پر گزر رہا ہے اور آفات فرض کی جائیں جو زمانوں کی اطراف ہیں اور حرکتِ قطعیہ کی وہی حدود کے مقابل (باقی بر صفحہ آئندہ)

الزمان المتصل المتد وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد في فيه وتنطبق عليه وكما ان الحركة التوسطية السیالة وراء حدود الحركة بمعنى القطع كذلك الآن السیال غير الآن الذي هو طرف الزمان والفصل المشترك بين قسمة الماضي والمستقبل غير قائم بجرم الفلك الاقصى الذی هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي هي محل الزمان والحركة التوسطية الدورية التي هي ملزومة الآن السیال وبالآن السیال تكال الحركات التوسطية الدورية والاستقامية جميعا كما بالزمان يقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة و الآن السیال والحركة التوسطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع في ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور اس مخروط على سطح و الأتات الموهومة التي هي اطراف الان منة و الاكوان في حدود المسافة

ان سب حرکاتِ کثیرہ سے قائم ہے تو عرض واحد بالشیخ کا موضوعات جداگانہ سے قیام لازم اور ان میں ایک سے تو ترجیح بلا مرجح۔ رَدِّ شَدَقْ آن سیال کے بارے میں اگلے زبانی ادعا اور حرکت پر فاسد قیاس کے سوا کوئی دلیل یا شبہ نہ لائے نہ اُس کا سیلان بتانے پائے مگر مقشوق جو پوری سے کب رہا جائے اسے حدس کے سر ڈھالا اور سیلان کا راستہ نکالا اور ایک طویل ششقیہ گھڑ ڈالا جس کا حاصل بے حاصل یہ کہ متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس کی ذات کے مقابل نہ مسافت ہے نہ حرکتِ قطعیہ نہ زمانہ کہ ان سب میں کچھ گزر گیا کچھ آئندہ ہے بلکہ اس کے مقابل مسافت سے ایک نقطہ ہے اور حرکتِ قطعیہ سے توسط اور زمانہ سے ایک آن۔ یہ سب حدود و غایات ہیں اور خود متحرک بحیثیتِ تحرک اپنے نفس کے لئے ایک حد ہے گویا وہ مبدئ سے یہاں تک ایک امر متحد ہے تو ہر حد مسافت پر اپنی حیثیت انتقال کے لحاظ سے خود اپنی حد ہے اب متحرک اپنی ذات سے باقی اور ان نسبتوں سے متحد، تو نہی حرکتِ توسطیہ، تو اس سے ذہن میں آپ ہی آتا ہے کہ وہ آن جو زمانے سے اس کا خط ہے وہ بھی بذاتِ خود باقی ہو اگرچہ بحیثیتِ آیت باقی نہ ہو کہ آن کا وجود نہیں مگر زمانے کے دو جزوں میں حد فاصل ہو کر پھر وہاں سے منتقل ہو کر دوسرے جزوں

(بقیہ ماحشیہ صفحہ گزشتہ)

مسافت کی حدود میں متحرک کے وجودات فرض کئے جائیں ان نقاط کے مقابل جو خطوط کے اطراف میں بالفعل ہیں یا خط متصل میں وہم کی مدد سے فرض کئے گئے ہیں، لیکن آن تو وہی ہے جس کا زمانے میں وہی طور پر ثبوت ہے اور یہ فاصل ہی ہوگی جبکہ بعض نقطے وہی اور اصل ہیں اور بعض موجود ہیں اور فاصل، جیسے کہ حرکاتِ قطعیہ کی حدود اور ان کی اطراف میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

التي هي بانحاء الحدود والموهومة للحركة
بمعنى القطع في انحاء النقاط التي هي
اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفترضة
في الخط المتصل بالتوهم الا ان الان
ليس الا الان الوهمي في الزمان
ولا يكون الا فاصلا والنقط منها موهومة
واصلة ومنها موجودة فاصلة
كما في الحدود والحركات القطعية
واطرافها ۱۲ منہ غفرلہ۔

میں فاصلہ کیسے ہو جائے گی یہی آن بذات خود نہ اس حیثیت سے کہ عرض زمانہ ہے آن سیال ہے کہ زمانے کی مہموم آنوں کی طرح زمانے میں نہیں بلکہ زمانے سے باہر زمانے کی حد ہے اور اپنے سیلان سے اُسے حادث کرتی ہے جیسے اترتا قطرہ خط آبی کو۔

اقول اولاً متشدد کے نزدیک زمانہ خود موجود فی الخارج ہے نہ کہ خط آبی کی طرح مہموم اگر کہنے صرف رسم میں تشبیہ مقصود ہے نہ کہ وہم میں ولہذا متشدد نے شروع بحث میں سطح مستوی پر اس مخروط کی حرکت سے خط بننے پر کہا کہ یہ خط اگرچہ محض تخیل میں بنے گا نہ حقیقتہً کہ مسافت میں نقطہ اُسی وقت پیدا ہوگا جب مخروط اس کے ایک نقطہ سے ملا آگے بڑھتے ہی یہ نقطہ باطل ہو کر دوسرا پیدا ہوگا تو جب نقطہ باطل ہو جائے گا خط کہاں پیدا ہوگا، تو ظاہر ہوا کہ اسے رسم باقی ماننا ہے نہ محو ہوتی ہوئی۔

اقول یہ تو ایسی چیز ہے جیسے کاغذ پر سیاہی سے خط کھینچنا کہ قلم کی حرکت سے بنا اور باقی رہا۔ یہ مثال کیا دہر رہتی جو اس کا صحیح تصور آسان کرتی، غلط تصور دلانے اور اس کی غلطی بنانے کی کیا حاجت تھی، خیر لوں سہی مگر رسم جبکہ سیلان سے ہے بلاشبہ بتدریج ہوگا کہ سیلان حرکت ہے اور حرکت تدریجی اور تدریج کو مسبوقیت لازم اور ازل مسبوقیت سے مبرا تو زمانہ ازلی کب ہوا، خود متشدد کو یہاں بھی کہتے بنی احداث بسیلانہ نہ مانا، آن سیال نے زمانہ حادث کیا اور اُسے حادث ذاتی پر حمل ناممکن کہ حادث ذاتی کسی کے دئے سے نہیں ہوتا لاجرم وہ ازلیت زمانہ باطل ہوئی جس پر متشدد نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تکذیب اور فلاسفہ کی تصدیق میں کئی ورق سیاہ کئے ہیں اور آیات قرآنیہ کو کہا کہ معاذ اللہ جاہلوں کے مدارک کی طرف تنزیل کر کے آسمان وزمین کو حادث لکھ دیا ہے ورنہ واقع میں عالم قدیم ہے۔ یہاں شبہات اہل مکابره کے رد میں ناظرین مقام ۲۳ سے مدولیں۔

ثانیاً آن سیال کا سیلان مستدیر ہے کہ فلک کی حرکت تو سطحیہ مستدیرہ یا حسب تصریح صاحب قبسات خود جرم فلک سے قائم ہے اور ظاہر ہے کہ سیلان جس شکل کا ہوگا اتصال اُسی صورت کا مہموم ہوگا نہ یہ کہ گھماؤ پر کار اورینے خط مستقیم، اور وہ بھی یوں کہ ایک چھلے برابر حلقے پر جتنی بار پر کار پھراتے جاؤ لاکھوں منزل تک سیدھا خط کھینچا جائے فلک کے محیط کو امتداد غیر متناہی سے وہ نسبت بھی نہیں جو ایک چھلے کے حلقے کو کروڑوں منزل کے امتداد سے لیکن زمانے کا امتداد مستدیر نہیں کہ ہر دورے پر وہی پہلا زمانہ پلٹ پلٹ کر آتا رہے۔ ص

گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں

توضوہ اس کا امتداد مستقیم ہے اور زہار آن سیال سے مسموم نہیں ہو سکتا یہ رد اُس وقت بھی ہے کہ زمانے کو مسموم مانو کہ توہم بھی اُسی صورت کا ہوگا جس نیچ پر سیلانِ راسم ہے قطرے کے اترنے سے آبی دائرہ یا مینٹی گھمانے سے آتش سیدھا خط کبھی توہم نہ ہوگا اور وجود خارجی پر تو اختلاف ممکن ہی نہیں۔

ثالثاً فاعل کسی ذی مقدار پر افاضہ وجود ایک مقدار ہی پر کرے گا ناممکن کہ فاعل اسکی نفس ذات کو بے مقدار بنائے تو فاعل ذات ہی فاعل مقدار ہے اگرچہ خصوص مقدار کا اقبضہ شے دیگر سے ہو اُس اقبضہ کے مطابق مقدار پر فاعل اُسے بنائے سفہا جو طبیعت کو فاعل شکل و قدر رکھتے ہیں، حاصل یہی ہے کہ طبیعت اسکی مقتضی ہے اس خصوص کے سبب فاعل سے یہی افاضہ ہوتی ہے نہ یہ کہ فاعل نے نفس ذات بے شکل و قدر پر افاضہ وجود کیا۔ اور انھیں طبیعت بنا کر اس میں چپکا دیا۔ اب تمہارے نزدیک فاعل حرکت فلکیہ اُس کا نفس ہے تو وہی اسکی مقدار زمانے کا فاعل ہونہ یہ کہ وہ تو اُسے بے مقدار بنائے اور آن سیال زمانہ بنا کر اس میں لگا دے۔

سابعاً جب یہ آن زمانے سے باہر ہے زمانے کی حد کیونکر ہو سکتی ہے حد یہ کہ طرف ہو اور طرف شے سے جدا نہیں ہوتی۔

خامساً تشدد نے حاصل سیلان یہ رکھا کہ ذات آن باقی اور وصفِ آنیت متحد و مقتضی۔ ظاہر ہے کہ یہ تجد و تقاضی ظرف زمان سے باہر ناممکن کہ جو زمانے سے متعالی ہے ان سے بری سے نہ دوسرے زمانے میں ہو سکتی ہے کہ زمانے دو نہیں شئی واحد کو دو مستقل مقادیر لاتی نہیں ہو سکتیں اب اس زمانے میں دو ہی طرح ممکن، ایک یہ کہ آن سیال شیناً فشیناً سیلان کرے اور ہر حصے پر تازہ وصفِ آنیت اُسے عارض ہوتا بنا یا، اسکی حد ہوتی آگے بنایا وہ حدیث زائل ہو کر نئی آئی، جس طرح تشدد نے ذات محرک میں کہا ہے یوں یہ سیلان واقعی ہوگا، دوسرے یہ کہ زمانہ ازلی ابدی متصل و حدانی حدود سے بری دائماً موجود خارجی ہے جیسا تشدد کا زعم کفری ہے اس میں جہاں چاہو تجزیہ فرض کر لو وہی وہ آن سیال دونوں جہوں میں حد فاصل ہوگی، یہ فصل محض اعتباری تابع اعتبار ہوگا اور لاحظ کو اختیار ہوگا کہ اوپر سے نیچے اترتا ہوا اجزائے فرض کرتا آئے خواہ نیچے سے اوپر چڑھتا دونوں صورتوں میں وصفِ آنیت کو سیلان ہوگا مگر محض اعتباری اُلے سیدھے میں متردد، نیز لاحق کو اختیار ہوگا کہ معاً ہزار جگہ تجزیہ فرض کر لے اب سیلان

ہوگا نہ ان خارجی کو وصف آنیت کا عرض کہ سب جگہ ایک ہی آن حدِ فاصل نہیں ہو سکتی کما اعترف بہ (جیسا کہ اس کا اعتراف کیا گیا۔ ت) اگر یہ صورت لیتے ہو تو یا سیلان ہی نہیں یا نرا اعتباری کہ موجود خارجی کا راسم نہیں ہو سکتا، اور پہلی صورت لو تو زمانہ حادث اور اس کا بعض معدوم بعض موجود اور متشدد کا مذہب مذکور مردود۔

سادہ سنا یہ تو سیلان پر کلام تھا اب اس کا نفس وجود جس مہل حدس سے لیا اس کا حال سنئے، آغاز کلام اس سے کیا کہ ذات متحرک کے مقابل جس طرح مسافت سے ایک نقطہ ہے یونہی زمانے سے ایک نامنقسم چاہئے اور انجام میں وہ نامنقسم نکلا کہ زمانے سے اصلاً نہیں بلکہ اُس سے باہر ہے زمانے سے ایک نامنقسم تو وہی آن موہوم ہوتی جس طرح مسافت سے نامنقسم وہ نقطہ موہوم یہ حدس ہوا یا حادث۔

سابعاً غلط کہا کہ متحرک کے لئے حرکت قنایہ سے وہ نامنقسم حرکت وسطیہ ہے حرکت وسطیہ ہرگز حرکت قطعیہ سے نہیں بلکہ مستقل مباین اس کی اصل ہے حرکت قطعیہ سے وہ نامنقسم ایک ایک حد مسافت کی موافقات ہے۔

ثامناً صریح جھوٹ کہا کہ یہ سب حدود و نہایات ہیں، حرکت وسطیہ ہرگز حد و نہایت نہیں بلکہ حدود و نہایات سے نسبت رکھنے والی۔

تاسعاً خود مذہب متشدد پر سلسلہ صاف یہ تھا کہ متحرک کے لئے بحال تحریک تینوں چیزوں سے ایک ایک نامنقسم متحدہ منقضى موہوم ہے مسافت سے وہ نقطہ حرکت سے ان حدود کی موافقاتین زمانے سے ان تک ضولی کی موہوم آئین اس میں اس حدس کی راہ کہاں تھی لہذا زبردستی حرکت تو وسطیہ کو حدود میں بھرتی کیا اور خود متحرک کے سر ایک تجدید رکھا، کیا حدس یونہی اخلاط و تکلفات بارہ سے ہوتا ہے۔

عاشراً بفرض غلط یہ بھی سہی اب اس سلسلے میں مسافت و حرکت قطعیہ بھی ہیں اور متحرک و حرکت تو وسطیہ بھی، ان دو سے اگر آن سیال کا قیاس نکلتا ہے، اُن دو سے اُن موہوم کا۔ پھر کیا وجہ کہ حدس اُدھر کا ہوا چاہئے یہ تھا کہ تعارض نظائر کے سبب کسی طرف کا نہ ہوتا اور یوں بھی ہو سکتا ہے تو اُدھر کا لینا اور اُدھر کا نہ لینا صرف جواف ہے تلك و شرة کاملہ، یہ ہے اُن کا تشدد و تحدد۔

مقام بست و ششم

زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔ یونہی حرکت قطعیہ کا کتب کلام میں انکار وجود زمانہ پر دلائل ہیں جن پر خدشات ہوئے اور کلام طویل ہے یہیں ان میں سے یہ دو مختصر جملے پسند ہیں؛
اول یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اُس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہو سکتی ہے۔ شرح مقاصد میں اس سے جواب دیا کہ حرکت قطعیہ امر غیر قار ہے اس کے دو جز۔ ایک ساتھ نہیں ہو سکتے بلکہ ایک جز ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے اُس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں تو یہی حال اُس کی مقدار زمانے کا ہے، یاں امر متد موجود فی الخارج نہیں بلکہ موہوم ہے۔
اقول یہ اعتراف بالحق ہے زمانہ و حرکت قطعیہ انھیں متد متصل ہی کا نام ہے نہ اُس غیر منقسم کا اور یہ کہنا کہ اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں۔

اقول بلکہ اُس کے عدم فی الخارج کے یہی معنی ہیں کہ وجود امتداد مع فنائے اجزاء محال ہے بلکہ سارے امتداد سے ایک جز فنا ہو تو مجموع فنا ہو کہ عدم جز عدم کل ہے نہ کہ جب ہر جز فنا ہو۔ اس کے بعد شرح مقاصد میں بحث طویل ہے جس کا حاصل وہی کہ حرکت توسطیہ و آن سیال موجود ہیں اور قطعیہ و زمانہ موہوم۔

اقول رد کو تائید اور اقرار کو انکار کیونکہ قرار دیا جائے۔
 دوم یہ کہ زمانہ موجود اگر قابل انقسام ہو تو قار ہو گیا اور ناقابل تو جز لازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔ شرح مقاصد میں اس پر رد فرمایا کہ ہم شئی اول اختیار کرتے ہیں اور اجتماع اجزاء نہ ہوا کہ اجتماع معیت اور اجزائے زمانہ بعض بعض پر سابق۔ دو جز ساتھ نہیں ہو سکتے کہ قار ہو۔
اقول اولاً قار کے لئے وجود میں اجتماع درکار یعنی دونوں جز پر معاً حکم وجود صادق ہو یا محل واحد میں اجتماع، علی الثانی مسافت وغیرہ تمام اجسام غیر قار ہوئے کہ اُن کے کوئی دو جز نہ ایک محل میں نہیں ہو سکتے ورنہ تداخل لازم آئے۔ و علی الاول ضرور زمانہ قار ہوا کہ جب موجود منقسم ہے تو سب اجزاء پر معاً حکم وجود صادق ہے۔

ثانیاً زمانہ اگر موجود ہو تو اس کے اجزاء موہوم آخر اسی نہیں بلکہ قطعاً مناشی موجود ہیں ان کا وجود اگر بوجہ تصرف ہوا کہ ایک فنا ہو کر دوسرا آیا تو موجود نہیں مگر غیر منقسم، اور اگر بلا تصرف ہوا یعنی پہلا باقی تھا کہ دوسرا آیا تو یہی اجتماع فی الوجود و قرار ہے۔ پھر فرمایا ہم شئی دوم اختیار کرتے ہیں

اور غیر لازم نہیں کہ ممکن کہ نامنقسم وہی منقسم ہو۔

اقول ہم تشقیق انقسام وہی ہی میں لیتے ہیں اگر موجود غیر منقسم فی الواقع ہے تو حتمہً لازم ورنہ اجزاء مقدار یہ مجتمع فی الوجود ہو گئے اور اسی قدر قار ہونے کو درکار نہ کہ بالفعل اجزاء ہونا جیسے ہر جسم متصل و وحدانی خصوصاً فلک جس کا تجزیہ ان کے نزدیک محال تو اس کا انقسام نہ ہو گا مگر وہم میں طرفہ یہ کہ ارسطو ابن سینا اور ان کے پیلے ہمیشہ اسے تسلیم کرتے آئے کہ زمانہ و حرکت قطعاً موجود فی الایمان نہیں آئی سیال و حرکت توسطیہ سے متوہم ہیں ولہذا شرح مقاصد میں ان کے وجود خارجی کو اسی طرف راجع فرمایا کہ ان کے راسم خارج میں ہیں جن سے یہ وہم ہوتے ہیں کہا تقدّم۔

مگر متشدد جو پوری اس پر بہت کچھ رویا اور کہا یہ فلاسفہ و ارسطو ابن سینا پر افتراء ہے وہ یقیناً ساری حرکت قطعاً اور تمام زمانہ متحد ازل تا ابد کو متصل و وحدانی بالفعل موجود خارجی مانتے ہیں انکار اس کا کیا ہے کہ وہ کسی آن میں موجود نہیں کہ غیر قاریں اور غیر قار کا وجود کسی آن میں نہیں ہو سکتا اور اس پر کلام ابن سینا میں اشارہ بتایا کہ اس نے حرکت قطعاً کو کہا لایجوز ان یحصل بالفعل قائماً فی الایمان (نہیں جائز کہ حاصل ہو بالفعل اس حال میں کہ قائم ہو اعیان میں۔ ت) دیکھو اس کے وجود فی الایمان کا منکر نہیں بلکہ وجود قائم یعنی قار کا سب سے پہلے یہ اختراع حضری نے کیا پھر یا فر پھر اس کے شاگرد صدر شیرازی پھر اس متشدد نے تقلید کی۔

اقول اولاً ارسطو سے زمانہ حضری تک کی تصریحات اور قطرہ سیال و شعلہ جو الہ سے تو ہم خط و دائرہ کے تمثیلات جن سے عامہ کتب فلسفہ علو اور ان سے عامہ کتب کلام میں منقول سب یہ قرار دینا کہ وہ اپنا مذہب نہ سمجھے کیونکہ قابل قبول۔

ثانیاً ابن سینا کا یہاں لفظ قائم دیکھ لیا کہ محتمل وجہ ہے، اور وہیں حرکت توسطیہ میں اس کی تصریح ہے والاخریجوز ان یحصل فی الایمان (اور دوسرا جائز ہے کہ اعیان میں حاصل ہو۔ ت) یہاں لفظ قائم کہاں مطلق حصول فی الایمان کو توسطیہ سے خاص کر رہا ہے اور سب سے صاف تر اس کے برابر حرکت قطعاً میں اس کا قول ذلك لا یحصل البتہ للمتحرک وهو بین المنتهی والمنتهی بل انما یظن انه قد حصل نحو ان الحصول اذا كانت

المتحرک عند المنتهی ویکون هذا المتصل المعقول قد بطل من حیث الوجود فکیف له حصول حقیقی فی الوجود دیکھو اس کا ایک ایک لفظ حرکت قطعاً کے مطلقاً وجود یعنی کا منکر ہے اُسے معقول کہا اور کہا جب تک متحرک حرکت کر رہا ہے اس کا حاصل نہ ہونا ظاہر،

ہاں یہ گمان ہوتا ہے کہ جب متحرک غنہی کے پاس پہنچے اُس وقت یہ حرکت متصلہ حاصل ہوگئی اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اُس وقت حرکت بالکل باطل ہوگئی، اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، پھر صاف کہا کہ اُسے وجود حقیقی کیسے مل سکتا ہے، حقیقی کی قید اس لئے کہ وجود انزاعی ضرور ہے۔
 ثالثاً ابن سینا اگر تناقض کرے ہیں بحث نہیں متشدد خود اپنے تناقض کی خبر لے فصل زمان میں خود کہا:

تكون الحركة حينئذ قد زالت لانها
 تحصلت في
 اس وقت حرکت زائل ہو جاتی ہے نہ کہ حاصل ہوتی ہے۔ (ت)

سابعاً اور بڑھ کر پورا تناقض لیجئے، اسی فصل میں ایک شق شقہ طویلہ کے بعد کہا:
 فلا حان الحركة القطعية حقيقة
 تو ظاہر ہو گیا کہ حرکت قطعیہ حقیقت اعتباریہ ہے۔
 اعتباریہ ہے۔ (ت)

کیا حقائق اعتباریہ حقائق مواصلہ فی الایمان ہوتی ہیں یہ صریح شدید تناقض ہے مگر حافظہ نباشد۔

خاصاً تمام فلاسفہ اور خود اس متشدد کو مسلم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ متحدہ و متصم ہیں
 تقضی و تصرم ان کی ذات میں ہے پھر خارج میں متصل و حدانی کیسے ہو سکتے ہیں، اتصال و تصرم کا اجتماع محال، یہ تیسرا تناقض ہے۔

سادساً خود اسی متشدد نے اواخر فصل تناہی ابعاد پھر فصل آن میں حادثہ مجددی
 کی دو قسمیں کیں: ایک وہ کہ بروحہ تجدید و تصرم پیدا ہو جیسے زمانہ و حرکت قطعیہ و اصوات، ان کے لئے کبھی کسی آن میں وجود نہ ہوگا۔ دوسرا وہ کہ تدریجاً پیدا ہو مگر نہ بروحہ تجدید و تصرم بلکہ جز سانی لاجی کے ساتھ جمع ہوئے پورا حادثہ ہونے کے بعد باقی رہ سکتا ہے اھ، صاف ظاہر ہوا کہ قسم اول کی اشیاء کو جن میں زمانہ و حرکت قطعیہ ہیں بقاء نہیں، ولہذا کسی آن میں ان پر حکم وجود نہیں ہو سکتا بخلاف قسم دوم کہ بعد تمامی حدوث اُس پر ہر آن میں حکم وجود ہوگا کہ اب پورا موجود ہے، یہ چوتھا تناقض ہے۔

مساویاً جز سابق لاتی سے جمع نہ ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک محل میں ہوں
ایسا تو قطعاً قسم دوم میں بھی نہیں، دو خط کہ ایک دوسرے پر منطبق ہوں ایک پورا ثابت رہے اور
دوسرے کا ایک کنارہ اس کے کنارے سے ملا رکھو۔ دوسرے کنارے کو حرکت دو، یہاں تک کہ
مثلاً ۶۰ درجے کا زاویہ پیدا ہوا سے قسم دوم کی مثال بتایا ہے کہ حدوث تدریجاً ہو۔ اور بعد تمامی
حدوث اجزا مجتمع ہیں کیا وہ انفراج جو پہلے درجے میں ہے ساٹھویں میں ہے سب درجے
اپنی اپنی جگہ جدا نہیں کوئی مجنون ہی ایسا کہے گا بلکہ قطعاً یہی معنی کہ بعد تمامی سب مقارن فی الوجود
ہیں بخلاف قسم اول مقصرم کہ اس میں جو جز آیا فنا ہو گیا اس کے بعد دوسرا آیا تو جب سابق تھا
لاحق نہ تھا اب کہ لاتی کیا سابق معدوم ہو گیا تو مجتمع فی الوجود نہیں ہو سکتے یہ ہے زمانہ حرکت
قطعیہ، یہ پانچواں تناقض ہے۔

ثامناً سب کو اور خود متشدد کو مسلم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ غیر قار ہیں جب خارج میں
متصل و وحدانی ہیں قطعاً قار ہوئے۔ یہ چھٹا تناقض ہے۔ متشدد نے باب الحکمت میں کہا حرکت
قطعیہ موجود فی الایمان ہے نہ پر وجہ قرار ذات کہ اجزا مجتمع ہوں کسی آن میں موجود ہو بلکہ ہر وجہ
فنا و انقطاع تو حرکت قطعیہ و زمانہ دونوں اپنی ذات میں متصل و وحدانی ہیں مگر جو آن فرض کرو
ان کے وجود کی طرف نہیں بلکہ وہ زمانہ ماضی و مستقبل میں حد فاصل ہے ماضی یہ نہیں کہ فنا
ہو گیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے ماضی ہے کہ اس سے پہلے تھا، اور مستقبل یہ نہیں کہ ابھی
وجود میں نہ آیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے مستقبل ہے کہ اس کے بعد ہے یہی حال حرکت قطعیہ کل ہے
خلاصہ یہ کہ وہ کسی آن میں نہیں آن ان کا ظرف نہیں، ان کے غیر قار فی الخارج نے سے یہی مراد ہے
ہاں اذمان میں قار ہیں۔

اقول اولاً تقضی و تقصرم یعنی فنا و انقطاع مان کر فنا و انقطاع سے انکار و تنافی
ہے مگر اُسے اُسی پر ڈھالنا کہ ماضی اس آن کے اندر نہیں اس کے اعتبار سے منقضی و منصرم ہے
یونہی مستقبل اس آن کے اندر نہیں اس کے لحاظ سے متحد ہے غیر قار ہونے کا یہ حاصل ہے
دنیا بھر میں کسی امتداد کو قار نہ رکھے گا مسافت قطعاً قار ہے مگر تحریک جس آن میں ہو اس کی ایک
حد معین میں ہو گا کہ جتنا حصہ مسافت کا طے ہو لیا اس حد میں ہرگز نہیں اس سے پہلے منقضی ہو چکا اور
جو حصہ بعد کو طے ہو گا وہ بھی اس حد میں ہرگز نہیں اس کے بعد آئے گا تو مسافت بھی غیر قار اور
منصرم و متحد ہوتی، اور بلا لحاظ حرکت بھی مسافت میں جو نقطہ دو حصوں میں حد فاصل فرض کرو ہرگز

کوئی حصہ اس حد میں موجود نہیں اپنی اپنی جگہ موجود ہیں یونہی زمانے میں جو آن حد مشترک لو تو دونوں حصے اس میں نہیں اپنے اپنے موقع پر موجود بتاتے ہیں خود مقصدی نے اسی جگہ کہا کہ اسے یوں سمجھو جیسے مکان کے اعتبار سے جسم کا حال کہ وہ خود متصل واحد مکان واحد میں موجود ہے اور جب وہم میں اس کے دو حصے لے لو تو یہ مکان میں جمع نہ ہوں گے ہر حصہ دوسرے کے مکان میں بھی معدوم ہو گا اور بیچ میں جو حد مشترک لی ہے اس میں بھی معدوم ہو گا مگر ہر ایک اپنی اپنی جگہ موجود ہے اگر کئے قرار کے لئے ہر شئی میں اُس کے حدود معتبر نہیں کہ کسی شے کے حصے اس کے کسی حد میں نہیں ہو سکتے تو سب غیر قار ہو جائیں بلکہ معتبر صرف حد زمانہ ہے کہ اُن ہے تمام قارات ایک اُن میں موجود ہیں اور زمانہ کسی اُن میں موجود نہیں لہذا غیر قار ہوا۔

اقول غیر قار وہ کہ بوجہ تجدید و تصرف کسی اُن میں نہ ہو زمانے کا اُن میں نہ ہونا اس وجہ سے نہیں اُسے تو بتا مہم موجود بالفعل بلکہ علی الدوام مانتے ہو بلکہ اس کی وجہ وہی ہے کہ اُن اس کی حد ہے اور کسی شئی کے حصے اس کی کسی حد میں نہیں ہو سکتے اگر اس قدر عدم قرار کو کافی ہے تو ہر قار غیر قار ہے ورنہ زمانہ کیوں غیر قار ہے۔

ثانیاً حرکت قطعیہ جبکہ اول تا آخر اپنے زمانے میں موجود ہے بلاشبہ بعد حدوث ہر اُن میں موجود ہے، اُن اس کی حد نہیں کہ اس میں نہ ہو سکے تو یہ غیر قار کیوں ہوئی۔ مجرد تدبیر فی الحدوث اگر غیر قار کر دے تو زواویہ بھی غیر قار ہو۔

ثالثاً بایں معنی زمانہ ذہن میں بھی قار نہیں کہ امتداد متصور فی الذہن میں جو اُن اس کے دو مفروض حصوں میں حد فاصل لو ہرگز کوئی حصہ اس حد میں نہیں ایک اس سے سابق ہے دہرا لاحق۔ اگر کئے جب سارا اتصال ذہن میں معاً متصور تو مابقائے تصور ہر اُن میں پورا اتصال موجود فی الذہن ہے۔

اقول جب سارا اتصال خارج میں معاً متحقق تو مابقائے تحقق ہر اُن میں پورا اتصال موجود فی الخارج ہے، بالجملة اُن کو اگر ظرف وجود ہر حصہ لو تو وہ جیسا خارج میں نہیں ذہن میں بھی نہیں، اور اگر ظرف حکم بالوجود علی السبیل لو تو وہ جیسا ذہن میں ہے قطعاً خارج میں بھی مان رہے ہو، جس اُن میں تم نے زمانہ پر بتا مہم متصل وحدانی ہونے کا حکم کیا اُس اُن میں کل زمانے پر حکم وجود فی الخارج کیا یا نہیں۔ مغالطہ یہ دیتے ہو کہ خارج میں نفی قرار کے وقت اُن کو ظرف وجود لیتے ہو اور ذہن میں اثبات قرار کے وقت اُن کو ظرف حکم بالوجود، حالانکہ اول پر

ذہن میں بھی قار نہیں اور دوم پر خارج میں بھی قار ہے۔ بالکل زمانے کے موجود خارجی مانتے میں
متشدد کی تمام سہی مردود و بیکار ہے۔ متشدد نے ادا فرما کر زمان میں کہا عدم قرار معنی امتناع
اجتماع ہے۔

۲۔ اقول یہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہو گیا اجتماع فی الوجود خارجی معنی ہے تو یہ ہمارا عین
مقصود اور تمہارا زعم مردود، اگر اجتماع فی الحد الحاصل معنی ہے تو یہ ہر قار میں حاصل متشدد
نے یہیں اس سے پہلے کہا کہ عدم قرار کا صرف یہ حاصل کہ اگر اس میں اجزا فرض کئے جائیں تو ان میں
ایک کا وجود پہلے ہو دوسرے کا بعد۔

۳۔ اقول وجود خارجی بوجود متشدد مراد یا وجود فی الانزاع اول میں تقدم تاخر کس کس
کل بوجود واحد متصل موجود بالفعل مانتے ہو اور ثانی سے اگر عدم قرار ہوا تو وجود ذہنی میں نہ خارجی
میں۔ عکس اس کا جو تم مانتے ہو، دیکھئے معنی عدم قرار میں کیا کیا بے قراریاں متشدد کو لاحق ہیں اور
بنتی ایک نہیں۔

ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع

متشدد نے باب حرکت میں ادعا کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود بدیہی ہے۔
۱۔ اقول حاشا بلکہ خارج میں اس کا عدم بدیہی ہے، مبد سے منتهی تک کوئی شے تمتد
متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں بلکہ ایک شے مقتضی متحد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا
اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لئے جگہ چھوڑتا ہے۔ اس سے ذہن میں ایک اتصال موجود نہیں
ہوتا ہے اپنے شیخ کی اور خود اپنی نہ سنی کہ جب تک حرکت ہو رہی ہے وہ اتصال موجود نہیں
اور جب ہو چکی سب فنا ہو گیا۔ متشدد کے حاشیہ میں حدائق نے وجود خارجی حرکت قطعیہ پر
یہ دلیل نقل کی کہ حرکت توسطیہ بسیط غیر منقسم ہے جو اجزائے مسافت پر منطبق نہیں ورنہ منقسم
وغیر منقسم کا انطباق لازم آئے وہ صرف ان حدود پر منطبق ہے جو مسافت میں فرض کی جائیں
اور ہر دو حد کے بیچ میں جو مقدار مسافت رہی اس پر منطبق نہیں تو اگر خارج میں صرف حرکت
توسطیہ میں موجود ہو تو چاہئے کہ متحرک کا اجزائے مسافت پر اصلاً گزر نہ ہو بلکہ ہر حد مفروض سے دوسری
تک طفرہ کرے اور بیچ میں تمام مقادیر کو چھوڑتا جائے۔

۲۔ اقول اولاً تو حرکت توسطیہ ضرور طفرے کرتی ہے، طفرہ جیسے حرکت قطعیہ میں محال ہے

یونہی توسطیہ میں۔

ثانیاً جہل شدید یہ کہ یہاں کچھ حدود معینہ مفروضہ لیں مگر انہیں پر مرور ہوا اور بیچ کی سب مقداریں متروک، حالانکہ حدود کی کچھ تعین نہیں، ہر دو حد کے وسط میں جو مقدار ہے اُس میں بھی حدود فرض ہونگی اور اُن پر بھی قطعاً مرور ہوا اور ان چھوٹی حدود کے بیچ میں جو چھوٹی مقداریں ہیں اُن میں بھی حدود فرض ہو سکتی ہیں اُن پر بھی قطعاً گزر ہوا، یونہی غیر متناہی تقسیم میں، تو ہر جز مسافت حد فرض ہو سکتا ہے اور ہر حد پر مرور خود مانتے ہو تو ہر جز مسافت پر یقیناً مرور ہوا۔ فلسفہ کے مستدین ایسے ہی ہوتے ہیں۔

ابطال دلائل وجود زمانہ

وہ چند شبہات ہیں:

شبہ ۱: ہم یقیناً جانتے ہیں کہ طرفین مسافت کے درمیان ایک امکان یعنی اتساع ہے جس میں حرکت ایک حد معین سرعت پر واقع ہو سکتی ہے یعنی اس سے بڑی ہو تو اس مسافت کو اُس مقدار اتساع سے زائد میں قطع کرے گی اور اس سرعت ہو تو کم میں یا بڑی ہو تو اس مقدار اتساع میں اس مسافت سے کم طے کرے گی اور سرعت تو زیادہ اسی اتساع کا نام زمانہ ہے اور یہ ہرگز کسی توہم پر موقوف نہیں، اگر وہم دو اہم معدوم ہوں جب یہی طرفین مسافت میں یہ اتساع ضرور ہے تو یہ حکم ایجابی بنظر واقع صادق ہے تو ضرور یہ اتساع یعنی زمانہ موجود خارجی ہے اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جس کی ہم نے تلخیص کی۔ یہی دلیل ابن سینا سے آج تک ان متفلسفوں کی بہت بڑی دستاویز ہے اور وہ بوجہ محض مردود۔

اولاً صدق ایجاب کو اگر درکار ہے تو موضوع کا وجود واقعی اور وہ وجود خارجی سے علم

ہے۔

اقول فوقیت سہا۔ ثابیت ہے، یہ حکم ایجابی قطعاً صادق و واقعی ہے اور اس سے

فوقیت کا وجود خارجی لازم نہیں۔

ثانیاً یہ جو سرعت بطور اور مسافت کم یا زیادہ طے کرنا لے رہے ہو یہ سب حرکت قطعیہ میں ہے۔ حرکت توسطیہ کہ محض توسط بین المبداء والمنتہی ہے نہ سرعت ہو نہ بڑی نہ مسافت کی کمی بیشی سے متغیر اور حرکت قطعیہ باتفاق غریقتین امر مہموم تو اُس کی مقدار یعنی یہی اتساع جو

اُس کی کمی بیشی کا اندازہ کر رہا ہے ضرور مہیوم ہے (مواقف موضحاً)۔
شعبہ ۲: بڑا ہتہ معلوم کہ زمانہ قابل زیادت و نقصان ہے حرکت کہ ایک مسافت میں ایک زمانے میں ہوئی ضرور اُس کا نصف اس سے کم میں ہوا۔ اور امر عدی قابل زیادت و نقصان نہیں۔ لاجرم زمانہ امر وجودی ہے۔ یہ اول سے بھی زیادہ فاسد و کاسد ہے۔ شک نہیں کہ طوفان نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثت سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک جو زمانہ ہے وہ اس سے اکثر ہے جو بعثت سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثت اقدس تک (مواقف) یونہی آج سے ختم ماہ حاضر تک جو زمانہ ہے وہ اُس سے کم ہے جو آج سے دو ماہ آئندہ تک حالانکہ ماضی مستقبل سب معدوم ہیں۔

اقول یہ سندی مناسب نہیں کہ تشدد اور اس کے متبوع تمام ماضی و مستقبل کو موجود مانتے ہیں بلکہ یوں کہتے کہ شک نہیں کہ معدل النہا باقی سببات یومیہ بڑا ہے اور ہرگز اس سے ذریعہ بڑا ہے اور ہرگز ناک کا منطقہ فلکیہ کے منطقے سے قطر قطر اور محور محور سے بڑا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی شے موجود خارجی نہیں بلکہ قطرہ سیالہ و شعلہ جو آلہ کے خط آبی و دائرہ آتشی لیجے وہ بھی قطعاً چھوٹے بڑے بھی ہو سکتے ہیں اور نصف و ثلث بھی۔ حل یہ کہ تمھاری دلیل شکل ثانی ہے یعنی زمانہ قابل تفاوت ہے اور کوئی معدوم قابل تفاوت نہیں یا شکل اول ہے اگر عکس کبریٰ کو کبریٰ کرو اور کبریٰ کو اس کی دلیل کہ سالیہ کلیہ کففسہا متعکس ہے بہر حال صغریٰ میں قابلیت خارج میں مراد تو ہرگز مسلم نہیں بلکہ اول نزاع ہے اور مطلق مراد اگر چہ ذہن میں ہو تو کبریٰ میں اگر قابلیت خارجی مقصود توحیداً و وسط متکبر نہیں اور یہاں یہی مطلق مقصود، تو معدوم سے اگر معدوم فی الخارج مراد تو صراحۃً باطل اور سندی وہی قطر و محور و منطقہ اور معدوم مطلق تو اتنا ثابت ہوا کہ زمانہ معدوم مطلق نہیں، نہ یہ کہ موجود خارجی ہے۔

شعبہ ۳: باپ کا بیٹے پر وجود میں تقدم قطعاً واقعی ہے اور بڑا ہتہ زمانی ہے اور زمانہ مہیوم ہو تو اس کے اعتبار کا تقدم بھی مہیوم ہو حالانکہ واقعی ہے۔ اسے بھی بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا یہ بھی مردود ہے تقدم امر عقلی ہے نہ خارجی، ولہذا اعلام کو عارض ہوتا ہے عدم، حادث اس کے وجود سے پہلے ہے اور جب وہ عقلی ہے تو ماہر التقدم خارجی ہونا کیا ضرور۔
 (مواقف)

اقول شک نہیں کہ تقدم و تاخر نسبتیں ہیں اور نسب اعیان سے نہیں اسی قدر پس ہے

اور اُس سند کی کہ عدم حادث مقدم ہے حاجت نہیں جس پر ایراد ہو کہ اس کا تقدم بالفتح ہے اور کلام اس میں ہے جسے بالذات عارض ہو اور اس کے سبب سے وجود پدید یا عدم حادث کو۔

اقول، حل برقیاس سابق ہے دلیل یہ قیاس مرکب ہے کہ زمانہ مابہ التقدم الواقعی ہے اور مابہ التقدم الواقعی مہوم نہیں اور جو مہوم نہیں موجود ہے، مقدمہ ثانیہ میں اگر مہوم سے مراد معدوم فی الخارج ہے تو مسلم نہیں بلکہ ادل نزاع ہے واقعی کے لئے خاص خارجی کیا ضرور، اور اگر مخترع محض مراد اور مقدمہ ثالثہ میں معدوم فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدم اختراع سے خارجیت کب لازم، تو اب موجود سے اگر موجود فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدم اختراع سے خارجیت کب لازم، اور اگر مطلق موجود مراد تو صحیح ہے، اور اب اتنا ثبوت ہوا کہ زمانے کے لئے ایک نحو وجود ہے نہ کہ خاص خارجی۔

مشبہ ۴ : نافیہ زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں اُسے دنوں، مہینوں، برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کرتے ہیں، اپنی عمریں دراز اعداد کی کوتاہ چاہتے ہیں (مشق)۔

اقول اولاً گرفتاران زمانہ زبان سے موجود خارجی کہتے اور دل میں خود اس سے منکر ہیں کہ اُسے غیر قار متقاضی متصرمان رہے ہیں۔

ثانیاً نفی واقعیت نہیں کی جاتی اور جو کچھ مذکور ہوا مستلزم خارجیت نہیں فلاسفہ منطقۃ البروج کو بروج درجات و دقائق و ثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ اُن سے تقوی مات و انظار و اتصالات منضبط کرتے ہیں۔ اپنے لئے اضافات مثل ابوت اعداد کے لئے سلوب مثل عمی کی تناکر تے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی کچھ موجود خارجی نہیں۔

ثالثاً اس کی تقسیم اور ایک حصہ دراز ایک کوتاہ ہونا تمہارے نزدیک بھی نہیں مگر ذہنی پھر اُس سے وجود خارجی کیونکہ لازم بلکہ واقعیت یہی لازم مجرد قسمت نہیں خط آبی و دائرہ ناری بھی صالح تقسیم ہیں۔

مشبہ ۵ : وجود ذہنی تین قسم ہے :

ایک اختراعی محض جیسے انیاب احوال۔

دوم وہ کہ شے کو اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے کوئی حالت واقعی عارض ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اُسی شے کے تصور پر موقوف ہوگی کہ اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے مگر اُس کے

بعد کسی قعل ذہن کی محتاج نہ ہوگی کہ اختراعی نہیں واقعی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے ذہن میں ”زید قائم“ حکم کیا خود اس سے لازم آیا کہ اس کے ذہن میں ایک موضوع دوسرا محمول ہے اگرچہ وہ وضع و حمل کا تصور نہ کرے لیکن جب تک ذہن میں یہ حکم نہ تھا وضع و حمل بھی نہ تھے۔

سوم کسی شے کی حالت خارجی سے منزع جیسے فوقیت و عمی یہ قسم اضافیات و سلوب میں منحصر ہے، اور ظاہر ہے کہ نہ زمانہ اختراع محض ہے نہ کسی موجود ذہنی کو عارض کہ اسے تصور نہ کریں تو زمانہ ہی نہ ہو نہ وہ اضافت یا سلب ہے، لاجرم موجود خارجی ہے (مصدق فصل الظنون فی الزمان) یہ محض زخرفہ ہے۔

اولاً منزع عن الخارج کا سلب اضافت میں حصہ مردود۔ حرکت فلک سے جو دوائر صفار و کبار منطقہ سے قطبین تک منزع ہوتے ہیں قطعاً اس کی حالت خارجیہ سے منزع ہیں اور سلب و اضافت نہیں۔

ثانیاً اقول موجود ذہنی واقعی کا دو میں حصہ ممنوع کیوں نہیں جائز کہ کوئی شے ذہن میں اصلاً پیدا ہو کہ نہ خارج سے منزع ہو نہ کسی موجود ذہنی کی حالت جیسے خود انتزاع کہ کسی موجود ذہنی کا وصف نہیں بلکہ موجود ذہنی اس سے پیدا ہوتا ہے اور منزع بھی نہیں ورنہ انتزاع کے لئے انتزاع درکار ہو اور جانب مبدیہ تسلسل لازم آئے کہ منزع کا وجود انتزاع پر موقوف اور یہ اعتبار تائید بھی محال فافہم (تو سمجھ لے۔ ت)۔

عہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ انتزاع تو ذہن کے اعمال میں سے ہے۔ اور وہ اور اس کے اعمال جیسے تصور و حکم موجودات خارجیہ سے ہیں۔ موجود ذہنی تو وہ ہوتا ہے جس کا وجود ذہن کے عمل سے ہو، تو سمجھ لے، اور اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی سند خاص میں کلام مستدل کو نفع نہیں دیتا اور نہ بھوک میں اسکے کام آتا ہے۔ (ت)

عہ یثیر الی ان لقائل ان یقول ان
الانتزاع من اعمال الذهن وهو
اعماله كالصور والحكم من الموجودات
الخارجية وانما الموجود الذهني
ما وجوده بعلم الذهن فافهم
وفيه ان الكلام في السند الخاص
لا يجدي المستدل ولا يغنيه
من جوع ۱۲ منه غفر له۔

ثالثاً اقول خود کہتے ہو کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے اور تمہارے سب انگلوں کو اعتراف تھا کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو زمانہ ایک موجود ذہنی کو عارض ہوا اور جب یہ برہان سے ثابت تو اس پر یہ استبعاد کہ زمانہ تصور پر موقوف ہو گیا تصور نہ ہو تو زمانہ ہی نہ ہو محض جہالت ہے، ہاں ایسا ہی ہوگا پھر کیا محال ہے بلکہ ایسا ہی ہونا واجب کہ مقدار حرکت ہونے کو یہی لازم۔ اس کا جواب جہلا کی طرف سے ادعائے بداہت ہوتا ہے کہ ہم بداہت جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں تو زمانہ ضرور ہوگا۔

اقول برہان ناہم جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں زمانہ ہرگز نہ ہوگا اور جواب ترکی بہ ترکی وہ ہے کہ مقام ۲۹ میں آتے ہیں کہ ہم بداہت جانتے ہیں کہ اگر فلک و حرکت نہ ہوں زمانہ ضرور ہوگا، اس پر سفہا کہتے ہیں بداہت وہم ہے جب زمانہ اُسی کی مقدار تو بے اس کے کیونکہ ہو سکتا ہے ہم کہتے ہیں وہ تمہاری بداہت وہم ہے جب زمانہ ایک امر ذہنی کی مقدار تو بے ذہن و ذاہن کیونکہ ہو سکتا ہے، فرق اتنا ہے کہ تم جس پر تکذیب بداہت کرتے ہو یعنی زمانے کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا وہ ہرگز ثابت نہیں، جیسا کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے، تو تمہاری تکذیب کا ذب ہے اور ہم جو تمہاری بداہت وہم کیے کا رد کرتے ہیں اس پر برہان ناطق ہے تو ہمارا رد صادق ہے۔

رابعاً حالت خارجی سے منزع کا وجود ذہنی بھی تصویر شی پر موقوف، تو اس میں اور قسم دوم میں فرق کرنا یہاں سلب و اضافت میں حصر لینا اور وہاں یہ کہنا کہ وہ کسی تصور پر موقوف اور زمانہ ایسا نہیں اور شی اختراعی بڑھانا محض تطویل و تہویل ہے اصل اتنی ہے جو تمہارے دلوں میں ملا دی گئی ہے کہ زمانے کا وجود اذیان پر موقوف نہیں، اگر یہ ثابت ہو تو پھر کسی تطویل و تہویل کی کیا حاجت، خود ہی مدعا ثابت۔ اور اگر یہ ثابت نہیں اور بے شک نہیں تو اُسے پیش کرنا صراحۃً مصادرہ علی المطلوب ہے اور تمہاری دلیل مردود و مسلوب، اس مصادرے کے چھپانے ہی کے لئے یہ تشقیق و شقشقہ تھا تشدق اسی کا نام ہے۔

شبیہ ۶: زمانہ اگر انتزاعی ہو تو ضرور ہے کہ اس کا منشا انتزاع کم متصل غیر قرار موجود فی الخارج ہو ورنہ تسلسل لازم آئے، اُسی منشا موجود خارجی کا نام زمانہ ہے۔ (ملاحظہ علی المعتقد)

اقول اولاً کیا ضرور ہو کہ متشاکم ہو بلکہ متکلم ذہنی جس کے اتصال سے یہ کم منزع ہے۔
 ثانیاً کیا محال ہے کہ وہ متکلم ذہنی کسی موجود خارجی غیر متکلم سے منزع ہو۔
 ثالثاً کیا ضرور ہے کہ وہ منزع عنہ غیر قار الذات ہو ممکن کہ بحسب نسب متحد ہو، تسلسل
 لازم آیا، نہ کسی غیر قار کا خارج میں وجود، اور یہاں ایسا ہی ہے زمانہ حرکت قطعیہ سے منزع ہے
 اور وہ حرکت توسطیہ بسیطہ کے تہذہ نسب سے۔

تنبیہ جلیل: اقول احادیث میں ہے کہ ایام و شہور محسور ہونگے۔ جمعہ و رمضان شفیع و
 شہید ہوں گے۔ ہر مہینہ اپنے ہر قسم قانع کی گواہی دے گا سوائے رجب کے کہ حسنات بیان
 کرے گا اور سیئات کے ذکر پر کچے گا میں بہرا تھا مجھے خبر نہیں، اس لئے اسے شہر اصم کہتے ہیں۔
 ہر مہینہ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں حاضر
 ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونے والا ہے سب عرض کرتا اس سے زبانی کے وجود خارجی پر استدلال
 نہیں ہو سکتا، یہ ارواح ہیں کہ ان معافی سے متعلق ہیں یا عالم مثال کے تشکلات جن میں اعراض
 متحد ہوتے ہیں۔ خود اس فقیر نے ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہو چکی تھی فصل بارش
 کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ فام تر و تازہ
 فرجیشی کا شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آکر کھڑا ہوا، ساون میں خوب
 کالی گھٹائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

تر و شبہہ کے لئے دو باتیں بس ہیں :

اول شہور و ایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفردہ ہیں اور زمانے کے اجزاء کا
 ایسا وجود خارجی مخالفین بھی نہیں مانتے۔

دوم سارا دن اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہو گا حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا
 اجتماع اجزاء محال جانتے ہیں۔ بہر حال امور آخرت کو امور دنیا پر قیاس نہیں کر سکتے وہاں
 اعمال کہ اعراض ہیں میزان میں رکھ کر تو نے جائیں گے جب وہ قیام بالذات اعراض کے
 قیام بالذات کا موجب نہ ہو اور وجود خارجی وجود خارجی کا مستوجب نہ ہو گا۔

فاستقم وثبت ثبتنا اللہ سیدھا ہو جا اور ثابت قدم رہ، اللہ تعالیٰ
 وایاک بالقول الثابت ہمیں اور تجھے ثابت رکھے حق بات پر دنیا
 فی الحیلۃ الدنیا وفی کی زندگی میں اور آخرت میں۔ اے اللہ!

مقام بست و مفتاح

زمانے کے لئے خارج میں کوئی منشا انتزاع بھی نہیں۔
اقول اس کا منشا انتزاع حرکت قطعیہ ہے یا توسطیہ یا آنا فنا احد و مفروضہ مسافت
 سے اس کی نسبت متجددہ یا آن سیال یا اس کا سیلان یا مسافت یا اس کا اتصال
 یا نسب متجددہ یا اس کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی یا متحرک یا اس کا اتصال یا تجدید نسب
 ان کے سوا تیرہویں کوئی چیز ایسی متعلق نہیں جس سے انتزاع زمانہ کا توہم ہو سکے، اور ان بارہ میں
 کوئی صالح انتزاع زمانہ نہیں اس کے لئے چار شرطوں کی جامعیت لازم،
 (۱) امتداد کہ بسیط غیر منقسم سے انتزاع امتداد معقول نہیں۔
 (۲) عدم قرار کہ قار من حیث ہو قار سے انتزاع غیر قار نامتصور۔
 (۳) وجود خارجی کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود زمانے پر موقوف نہ ہونا کہ دور نہ ہو۔
 ان بارہ میں سے کوئی شے ان چاروں شرائط کی جامع نہیں۔
 شرط اول سے حرکت توسطیہ و آن سیال خارج کہ بسیط غیر منقسم ہیں۔
 شرط دوم سے یہ دونوں اور مسافت و متحرک اور ان کے اتصال یہ چھ خارج کہ قار ہیں۔
 شرط سوم سے باقی چھ نیز آن سیال، سات خارج کہ ہم ثابت کر آئے کہ حرکت قطعیہ
 موجود فی الخارج نہیں تو اس کا اتصال عرضی بدرجہ اولیٰ اور یہ کہ آن سیال اور اس کا سیلان
 محض اختراع ہے اصل ہے اور نسبتوں کا اعیان سے نہ ہونا بدیہی شرط چہارم سے سیلان آن
 اور تینوں تجدید نسب بلکہ حرکت قطعیہ اور اس کا اتصال عرضی بھی، یہ چھ خارج ہم مقام ۲۵ میں
 ثابت کر آئے کہ سیلان آن بلحاظ زمان ہی ہے اور تجدید کا زمانے پر توقف بدیہی کہ وہ نہیں
 مگر یہ کہ آن سابق میں نسبت یہ ممتدی اور لاحق میں یہ، اور عنقریب ہم مقام ۲۸ میں ثابت کرینگے
 کہ حرکت قطعیہ زمانے پر موقوف اور اس کا اتصال عرضی اس کی ذات پر موقوف ہونا ظاہر تو زمانے
 کا ان سے انتزاع دور ہے۔ تو روشن ہوا کہ خارج میں کوئی منشا نہیں جس سے انتزاع زمانہ
 ہو سکے۔ اگر کئے جب خارج میں نہ زمانہ نہ اس کا منشا انتزاع تو انیاب اغوال کی طرح محض

اختراع، اور یہ عقلاً باطل اور نقلاً ابتداء۔

اقول ہاں متشدد اور اس کے متبعوں کے طور پر ایسا ہی ہے کہ وہ اسے موجود خارجی مانتے ہیں حالانکہ خارج میں نہ وہ نہ انتشار، اور ایسی شے کو بکلم وہم موجود فی الخارج سمجھنا ہی انیاب اغوال کا اختراع ہے۔ لیکن موجود ذہنی کو موجود ذہنی جاننا اختراع نہیں واقعیت ہے۔ جیسے معقولات ثانیہ کو اسے انیاب اغوال سے کہنا جنون۔ ہم اوپر ثابت کر چکے کہ زمانہ ممکن کہ کسی حالت ذہنیہ سے منتزع ہو ممکن کہ بلا انتزاع اتصال ذہن میں موجود ہو اور دونوں صورتوں پر انیاب اغوال سے نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ نافع : اقول حق یہ ہے کہ یہ ایک سخت کند غیبی ہے کہ وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقول ناقصہ کے سر اس میں پھنس گئے لبسنا علیہم ہا یلبسون (اور ہم نے ان پر وہی شبہ رکھا جس میں اب پڑے ہیں۔ ت) کے زبردست پانچوں نے اس دار الامتحان میں اس کا حلقہ اتنا سخت محکم کر دیا کہ

تو چنداں کہ اندیشی گرد و بلند سر خود برون ناورد زین کمند
(تو جتنا اندیشہ کرے گا وہ اور بلند ہوگی، اس کمند سے اپنے سر کو نہیں بچایا جاسکتا)
ان کی ناقص عقول میں آہی نہیں سکتا کہ بھلا زمانہ کیونکر محض مہوم ہو ان کی بدایت وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن و ذاہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا حالانکہ وہی بدایت حکم کرتی ہے کہ اگر فلک و حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا اسے بدایت وہم کہتے ہو اسے کیوں نہیں کہتے اتنی بات دسو اس نے ان کے دلوں میں ڈالی اور یہ وہ پہلا بنیاد کا پتھر تھا جس پر صمد با کفریات کی عمارت چھتے چلے گئے جب زمانہ خود موجود متماصل ہے ضرور ازلی ابدی ہوگا ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد زمانہ لازم آئے اور جب وہ سرمدی ہے ضرور حرکت فلیک کہ ان کے زعم میں یہ اسکی مقدار ہے ازلی ابدی ہے تو فلک الافلاک قدیم ہے پھر استحالہ خلا سے نیچے کے افلاک و عناصر قدیم ہیں غرض عالم قدیم ہے اور جو ان سے بھی زیادہ مد عقل تھے ان پر یہ گتھی اور بھی کری لگی انکی عقل میں بھی نہیں آ سکتا کہ کوئی موجود زمانے سے خارج ہوا ایسی ہی وہم پروری ان پر مکان و جہت سے پڑی بھلا جو کسی جگہ نہ ہو کسی طرف نہ ہو کسی وقت میں نہ ہو موجود کیسے ہو سکتا ہے، ناچار

انہوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصہ ایک جسم بنا دیا، لاحول و لا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم (ننگناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام بست و ششم

زمانہ موجود ہو خواہ مومن کسی حرکت کی مقدار نہیں ہو سکتا۔

اقول ظاہر کہ زمانہ حرکت تو سطح کی مقدار ہونا ناممکن کہ وہ متجزی ہی نہیں، یہ امتداد وہ متحد نہیں یہ غیر قار تو ضرور اگر ہوگا تو حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا تو جو زمانہ وجود حرکت قطعیہ پر موقوف کہ معروض کو عارض پر تقدم بالذات، اور حرکت قطعیہ کا نہ صرف تشخص بلکہ نفس ماہیت انتقال پر موقوف کہ یہ اس کی ایک نوع ہے تو اسے اس تقدم بالذات، اور انتقال بداہت تقدم منتقل عنہ پر موقوف، اگر منتقل عنہ پہلے نہ تھا انتقال کس سے ہوا، اور پھر ظاہر کہ یہاں سابق و لاحق جمع نہیں ہو سکتے ورنہ انتقال انتقال نہ ہوا اور تمھاری تصریحوں سے وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں نہیں ہوتا، مگر زمانی۔ اور بلاشبہ تقدم زمانی وجود زمانہ پر موقوف تو جو زمانہ وجود زمانہ پر کسی درجے مقدم، اس سے زائد کیا محال درکار۔

الحمد للہ ہماری اس تقریر سے دفع دور کا وہ جیلہ جوافی المبین و قبسات باقر و غیر ہا میں کیا گیا دفع و دور ہو گیا دوریوں قائم کیا جاتا تھا کہ زمانہ کی مقدار حرکت ہے، حرکت پر موقوف اور حرکت کا وجود ممکن نہیں مگر سرعت و بطور کی ایک حد معین پر اور سرعت و بطور بے قدر زمانہ ناممکن، تو حرکت زمانہ پر موقوف، اور اس کا جواب یہ دیا تھا کہ زمانہ ماہیت حرکت پر موقوف ہے اور ماہیت میں سرعت و بطور کچھ داخل نہیں، یہ حرکت شخصہ کو درکار تو تشخص حرکت زمانی پر موقوف ہوا، اور دونوں جیسے مقدار جسم پر موقوف اور جسم اپنے تشخص میں مقدار کا محتاج۔ ظاہر ہے کہ ہماری تقریر سے کچھ مس نہیں۔ ہم نے خود ماہیت حرکت کا زمانہ پر توقف ثابت کیا ہے، مباحث یہاں اور بھی ہیں جن کے ایراد سے اطالت کی حاجت نہیں۔

مقام بست و نہم

زمانہ کا مقدار حرکت فلیکھ ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نہ ہونا ثابت ہے، شے کو معدوم

ماننے سے اُس کی مقدار کا عدم بالبداهت لازم آتا ہے (کوئی عاقل گمان نہیں کر سکتا کہ جسم تو معدوم ہے مگر اس کا طول و عرض باقی ہے) زمانہ اگر مقدار حرکت فلیک ہو تا تو اس کے عدم سے اس کا عدم بدیہی ہوتا اور یہ تصور کرنا کہ فلک نہیں اور زمانہ ہے ایسا تصور ہوتا کہ حرکت نہیں اور ہے حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ اس کے خلاف پر یہ یقین ہوتا ہے کہ اگرچہ نہ فلک ہو تا نہ اس کی حرکت جب بھی ایک امتداد جس سے تقدّم و تاخّر و ماضی و مستقبل ہوں ضرور ہوتا، اور اگر تصور کریں کہ فلک نہ تھا پھر ہوا یا ساکن تھا پھر متحرک ہوا یا آئندہ فلک یا اس کی حرکت نہ رہے جب بھی وہ امتداد تھا اور رہے گا (کہ تھا اور نہ تھا اور پھر آئندہ سب اُسی سے متعلق ہیں) فلسفی کا زعم یہ کہ یہ بداهت بداهت وہم سے جیسے وہم کا یہ زعم کہ فلک الافلاک کے باہر غیر متناہی فضا ہے محض حکم ہے یہ امتداد (جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے جسے ہر جہتہ اور ہر اہلہ جانتا ہے) اس پر یقین دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ حرکت فلک کو موجود مانیں یا معدوم، اگر یہ حکم عقل کا ہے تو دونوں حالتوں میں اور وہم کا ہے تو دونوں میں یہ تفرقہ کہ حرکت فلک ماننے کی حالت میں تو یہ حکم عقل ہے اور نہ ماننے کی حالت میں حکم وہم ہے محتاج برہان ہے حرکت فلک نہ ہونے کی حالت میں اگر اذیان اسے قبول کر سکتے ہیں کہ وہ امر واضح جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے) نہ ہوگا تو حرکت فلک ہونے کی حالت میں اسے کیوں نہ قبول کر سکیں گے (لیکن وہ دونوں حالتوں کو اس کے قبول و انکار میں یکساں پاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ امر واضح کوئی حیدرگانہ شئی ہے جس کے ماننے کو فلک و حرکت فلک سے کوئی تعلق نہیں (شرح مقاصد بتلخیص ترتیب و ایضاح بزیادۃ الاہلۃ منا)

اقول کلام بہت چمکیلا ہے مگر یہاں مفید نہیں وصف شئی اگر اسی وصف سے کہ فلاں شئی کا وصف ہے مشہور و معلوم ہو تو بیشک رفع شے سے اس کا رفع بدیہی ہوگا اور اگر وہ فی نفسہ معلوم و متیقن اور اس کا وصف شے ہونا معلوم و مسلم نہ ہو اگرچہ وہ واقع میں وصف

علامہ نے یہاں یہ زائد کیا کہ لہذا آج تک کسی عاقل نے یہ زعم نہ کیا کہ حرکت فلک کا اذلی ابدی ہونا بدیہی ہے۔

اقول عدم حرکت سے عدم زمانہ کی بداهت اسے مستلزم نہیں کہ حرکت فلک کی سرمدیت بدیہی ہو یہ جب ہوتا کہ زمانہ کی سرمدیت بدیہی ہوتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

شے ہو تو ہرگز نہ رفع شئی سے اس کا رفع خیال بھی نہ کریں گے اور وہ یقین جو ان کو اُس وصف پر بالاستقلال حاصل ہے وجود شئی و عدم شئی کی تقدیروں سے نہ بدلے گا، ان کے نزدیک استقلال سے واقع میں اس کا استقلال لازم نہیں، تو اس بیان سے مقدار حرکت فلک ہونے کی نفی نہیں ہوتی وہاں جہاں وہ زمانے کے وجود خارجی پر کہتے ہیں کہ ہم قطعاً جانتے ہیں کہ وہ ہن ہوتا جب بھی زمانہ ہوتا وہاں یہ تقریر مفید ہے جس طرح ہم نے مقام ۲۶ میں ذکر کی اور ہمیں اس پر استدلال کی حاجت نہیں مدعی مخالفت ہے اس کی دلیل کا ابطال ہی بس ہے بلکہ ہم اُسی کی دلیل سے ثابت کر دیں گے کہ زمانہ حرکت فلک کی مقدار نہیں فلسفی اپنے زعم پر دلیل یہ گھڑتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور ازلی وابدی تو حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا ایک ہی حرکت ہو تو بعد نا متناہی لازم یا پلٹ پلٹ کر ہو تو ہر پلٹ پر سکون ضرور کہ دو حرکت مستقیمہ متصل نہیں اور اس کے سکون سے زمانہ کہ اس کی مقدار ہے منقطع ہو جائے گا لاجرم مقدار حرکت مستدیرہ ہے اور واجب کہ یہ حرکت ہر حرکت سے سریع ہو ورنہ زمانہ اسرع کی تقدیر سے عاجز رہے گا حالانکہ جملہ حرکات اس سے اندازہ ہوتی ہیں اور واجب کہ سب حرکتوں سے ظاہر تر ہو کہ اس کی مقدار زمانہ ہر صبی و جاہل پر ظاہر ہے اور وہ نہیں مگر حرکت یومیہ جس سے رات، دن، مہینے، برس اندازہ کئے جاتے ہیں۔ اور واجب کہ جو جسم اس سے متحرک ہے بسیط ہو کہ مختلف الطبیعة اجزاء سے مرکب ہو تو ہر جزء اپنے حیز طبعی سے جدا ہو کہ قسراً اسی حیز کل میں ہوا، اور قسراً دوام نہیں تو انجام کار اجزاء متفرق ہو جائیں اور جسم ٹوٹ کر حرکت نہ رہے زمانہ قطع ہو جائے اور جب وہ بسیط ہے تو واجب کہ گڑہ ہو کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے تو ثابت ہوا کہ وہ جسم جس کی مقدار حرکت زمانہ ہے وہی گڑہ بسیط متحرک بجز حرکت مستدیرہ ہے جس کی حرکت حرکت یومیہ ہے اور وہ نہیں مگر فلک الافلاک۔ اور یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فلک اور اس کی حرکت ازلی ابدی ہیں۔

اقول حاشا بلکہ فلاسفہ کا کذب و سفسہ۔

اولاً ہم ثابت کر چکے کہ زمانہ مقدار حرکت ہی نہیں۔

ثانیاً بآذہ تعالیٰ روشن کریں گے کہ وہ قطعاً حادث ہے۔

ثالثاً مقام ۲۱ میں واضح ہو چکا کہ حرکات مستقیمہ کا اتصال جائز۔

رابعاً نہ سہی پھر انقطاع زمانہ ہی کیا محال۔

خامساً وجوب انقطاع قسراً رد مقام ۱۲ میں گزرا۔

ساد سنا ان سب سے قطع نظر ہو تو اس کے حرکت مستدیرہ وضعیہ ہونا ہی کیا ضرور ، کیوں نہیں جائز کہ کسی دائرے یا مدار بعضی عددی شلجی ایلجی پر حرکت ایسی ہو اب لا تنا ہی بعد لازم نہ تخلل سکون ۔

سابعاً غایت یہ کہ اُس حرکت سے اسرِع نہ ہونکہ وہی اسرِع ہو۔
ثامناً اگر اُس کی بساطت ضرور تو ہم ثابت کر چکے کہ افلاک بسیط نہیں تو ضرور زمانہ مقدار حرکت فلک نہیں ۔

تاسعاً بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہونے سے شکل طبعی ہونا کب واجب ، جیسے تین عنصر کُرویت پر نہیں ۔

عاشراً ازمانہ کا اظہار شیاء سے ہونا کیا اسے مستلزم کہ وہ حرکت بھی ایسی ہی اظہار ہو اُس کا مقدار حرکت ہوا خود شدید الحفا ہے لاکھوں عقلا سے نہیں مانتے ، اور اگر یہ بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا جب بھی خاص اُس حرکت کا ظہور کیا ضرور ، عام اذیان میں اتنا ہونا کہ یہ کسی حرکت کی مقدار ہے اُس حرکت کے معلوم ہونے کو کب مستلزم ۔

حادی عشر یہ بھی ماننا تو اب ضرور ہے کہ وہ حرکت حرکت فلک نہ ہو کہ حرکت فلک سخت اشد الحفا ہے ہیأت جدیدہ والے تو سرے سے فلک ہی نہیں مانتے اور ہیأت اسلامیہ فلک کا متحرک ہونا قبول نہیں فرماتی ، اور عامہ اذیان ہی اُس سے خالی تو ضرور یہ حرکت حرکت یومیہ حرکت شمس ہے جس سے ہر جاہل ہر بچہ تک آگاہ اور بلاشبہ اظہار الحركات ہے۔ ہیأت جدیدہ اگرچہ ہنگام ادعا سے براہِ جہالت منسوب بزین کرے مگر اعمال و محاسبات میں وہ بھی حرکت شمس ہی کہتی اور لکھتی اور اس کے مدار منطقة البروج کا نام آف دی سن (OF THE SUN) رکھتی ہے یعنی شمس کا راستہ ، نہ آف دی ارتقہ (OF THE EARTH) زمین کا۔

ثانی عشر بساطت کا شگوفہ بھی یہی گل کھلتا ہے ، ہم مقام اول میں ثابت کر چکے کہ بسیط کی شکل طبعی کُرہ مضمتہ بے جوت ہے اور شمس ہی ایسا ہے نہ کہ فلک تو ضرور حرکت یومیہ شمس ہی کی حرکت ہے نہ فلک کی تشدق زیادہ چالاک ہے ، اُس نے تمام احتمالات کا احاطہ کر کے ماورائے مطلوب کا ابطال چاہا اور کہا حرکات مستقیمہ و کیمہ و کیفیہ نیز تمام طبعیہ و قسریہ سب حادث ہوتی ہیں اور حادث کو زمانہ درکار ، تو زمانہ کہ اُن پر مقدم ہے

اُن کی مقدار نہیں ہو سکتا نیز مستقیمہ طبعیہ سے پہلے تحدید جہات درکار اور وہ نہ ہوگی مگر ایسے جسم سے جس کی حرکت مستدیرہ واجبہ اور قسریہ ہے امکان طبعیہ نہیں تو یوں بھی زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا۔ نیز حرکت کو اتصال مسافت کے ذریعہ سے جو اتصال عرضی ملتا ہے وہ علت زمانہ ہے اور حرکات کیفیہ بلکہ کمیہ بحیثیت کمیہ کے لئے بھی اتصال مسافتی نہیں صرف اتصال زمانی ہے تو اس وجہ سے بھی یہ خارج ہوتیں اور نہ رہی مگر حرکت مستدیرہ ارادیہ ازلیہ ابدیہ وہی زمانہ بنائے گی اور وہ نہیں مگر حرکت فلک۔

اقول اولاً حرکت مطلقاً ہو سکتی ہی نہیں مگر حادث کہ وہ انتقال ہے اور انتقال موجب مسبوقیت اور ازلی مسبوقیت سے پاک اور قدم نوعی کی گندہم پہلے ہی کاٹ چکے ہیں تو حرکت سے علی الاطلاق ماتمہ وصول، اور زمانہ کے مقدار حرکت ہونے کو استعفا دو۔

ثانیاً طبعیہ کا عدم دوام یا اس پر مبنی کہ مستدیرہ طبعیہ نہیں ہو سکتی اور مستقیمہ کا دوام لاتنا ہی بعد کو مستلزم ورنہ نخل سکون لازم یا اس پر کہ طبعیہ نہ ہوگی مگر جب حالت منافرہ پائی جائے اور وہ نہ ہوگی مگر قاسر سے اور قسر کو دوام نہیں یا اس پر طبعیہ طلب مقتضائے طبعیہ کے لئے ہے اسے پاکر سکون واجب اور طبعیہ کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال، اور ہم ثابت کر چکے کہ پانچوں مقدمے باطل و ممنوع ہیں، چارم کا ابطال مقام دہم میں گزرا۔

ثالثاً یونہی قسریہ کا عدم دوام یا اس لئے ہے کہ مستدیرہ قسریہ نہیں ہو سکتی نہ مستقیمہ وائمہ نہ قسر کو دوام، اور تینوں باطل ہیں۔

سابعاً کمیہ کا دوام کیوں محال نمودائم کے لئے بھی بعد غیر متناہی درکار نہیں، ممکن کہ ایک بار گز بھر نہ ہو پھر آدھ گز پھر پاؤ گز، یونہی الی غیر النہایت کہ تقسیم ذراع ناقنا ہی ہے اور کبھی دو گز تک بھی مقدار نہ پہنچے گی نہ کہ غیر متناہی اور قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر نہ ہونا مقام ۲۴ میں باطل ہو چکا اور ذبول میں تو کوئی وقت ہی نہیں کہ تجزیہ جسم ناقنا ہی ہے۔

خاصاً یونہی دوام حرکت کیفیہ کا استحالة ممنوع۔

سادساً انقطاع زمانہ ہی کیا محال، پھر دائماً کی کیا حاجت۔

سابعاً ہم مقام ۲۶ میں ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت محتاج زمانہ ہے تو زمانہ اسکی

مقدار نہیں ہو سکتا۔

ثامنًا تحدید جہات کا قضیہ بھی طے ہو چکا۔

تاسعًا غلط ہے کہ محد کا استدراہ واجب بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ باطل۔

عاشرًا یہ بھی غلط کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں۔

حادی عشر ہر ایک کی مسافت اس کے لائق ہے حرکت مکیدہ کہ ذبول یا تکاثف سے

ہو اس کی مسافت جسم تعلیمی ہے کہ ہر آن مقدار گھٹے گی اور وہ ضرور اتصال رکھتا ہے اس کے

ذریعہ سے مکیدہ کو بحیثیت مکیدہ ہونے کے اتصال عارض ہو گا اگرچہ نمود و تختل میں بحیثیت اینیہ ہوتا۔

ثانی عشر تم تو آن سیال کو راسم زمانہ کہتے ہو اتصال مسافہ کیسا۔

ثالث عشر کیوں نہیں جائز کہ مستدیرہ دائرہ ارادیہ کسی دائرہ وغیرہ خط منحنی واحد پر کسی کی

حرکت ہو۔

سابع عشر سب جانے دو وہ مستدیرہ دائرہ ارادیہ حرکت فلک ہی ہونا کیا ضرور،

کیوں نہ حرکت شمس ہو۔

خامس عشر تا سابع عشر آگے وہی شعریات گائے کہ یہ اظہر المقادیر ہے،

تو وہ اظہر الحركات واسرع الحركات ہونا چاہئے اور اس پر وہی سابق کے ۷، ۱۰ و ۱۱ وارد۔

ثامن عشر شرط پنج میں بغلہ اور بڑھایا کہ جس جسم کی یہ حرکت ہے چاہے کہ وہ سب اجسام

کو محیط ہو یہ کیوں یہ اس لئے کہ شیخ چلی یونہی کہہ گئے ہیں، یہ میں اس کی وہ خرافات مضحکہ جن کو کہتا ہے

حکمت حقہ حقیقیہ لقیہ واجب الاتباع ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (نہ گناہ سے

بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت مگر بلند ہی عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام سیم

زمانہ حادث ہے۔

حجت ۱: زمانے کو مقدار حرکت کہتے ہو اور ابھی واضح ہو چکا کہ حرکت کا قدم محال۔

حجت ۲: روشن ہو چکا کہ وہ موہوم ہے، خارج میں اس کا وجود درکنار سبب ضعیف تر

انمائے وجود خارجی یعنی وجود منشا تک اس کے لئے نہیں پھر سبب سے اعلیٰ یعنی وجود اذلی

کیسے ہو سکتا ہے۔

حجت ۳: برہان تطبیق کہ آیام زمانہ ماضی میں بے تکلف جاری خصوصاً اس متشدد اور اس کے متبوعوں کے طور پر کہ تمام ازمنہ ماضیہ و مستقبلہ کو موجود بالفعل مانتا ہے تو یہاں وہ فلسفی عذر بار دہی نا دارد۔

حجت ۴: یونہی برہان تضایف۔

حجت ۵ تا ۷: ظاہر ہے کہ یوم یا جوہر زمانہ ماضی کو سابق سے مسبوق ہے تو باقی دلائل ابطال قدم نوعی بھی قائم۔

کشف معضله وبالله التوفیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی ہے۔ ت) اہل انصاف کے نزدیک بحث ختم ہو گئی، مخالف کو گنجائش دم زدن نہ رہی، جب تک ان حجج ساطعہ سے عہدہ برآ نہ ہوئے وافی لہ ذلک (اور اس کے لئے یہ کہاں۔ ت) فلسفی اگر قدم زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے بقانون مناظرہ سب کے معارضہ کو ایک حجت بس نہ کہ سات، مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہ باطلہ کا خلیجان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اُسے نہ توڑا جائے لہذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہ تعالیٰ اس مزکہ مضلہ کی بیج کٹی کر دیں جس پر آج تک کے متفلسفہ کونا زہ ہے وہ یہ کہ زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہو اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بعد کا اجتماع محال، تو یہ قبلیت نہ ہوتی مگر زمانی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم۔ مراعفت و مقاصد و تجرید طوسی و طوالع الانوار علامہ سیضاوی و شروح علامہ سید شریف و علامہ تفسار زانی و فاضل قوشچی و شمس اصفہانی و شرح دیگر طوالع منسوب بہ تفسار زانی و تہافت الفلاسفہ للامام حجت الاسلام وللعلامہ خواجہ زاوہ میں اس کے متعدد جواب دئے گئے ہیں میں فقیر کو کلام ہے کہما یتینا علی ہوا امشہا

عہدہ خمسۃ اجوبۃ و
ثم سادس لغيرهم۔
عہدہ یہ پانچ جواب ہیں اور اس جگہ ایک چھٹا
جواب بھی ہے جو مذکورہ بالا علما کے علاوہ کسی
نے دیا ہے۔

(۱) قال الامام حجة الاسلام
قدس سرہ الزمان حادث و
ليس قبله و يعنى بقولنا ان الله تعالى
(۱) امام حجة الاسلام غزالی قدس سرہ نے
فرمایا: زمانہ حادث ہے اور اس سے پہلے
زمانہ نہیں ہے، اور ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
(باقی بر صفحہ آئندہ)

(جیسا کہ ہم نے ان کے حاشی میں بیان کیا۔ ت) فیض قدیر عز وجلالہ سے جو کچھ قلب فقیر پر فائز ہو حاضر کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالیٰ موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور دوسری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں۔ اس سے یہ لازم (باقی بر صفحہ آئندہ)

مقدم علی العالم والنمات انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم فلم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدیر شیء ثالث وان

★ اقول (میں کہتا ہوں) اللہ تعالیٰ امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے دیکھے سے ہم پر رحم فرمائے عبارت اس طرح ہوتی چاہے تھی "ثم كان وهو مع العالم" پھر اللہ تعالیٰ عالم کے ساتھ موجود تھا، پس اللہ تعالیٰ ہر شے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیت معروف معیت سے بلند ہے جس میں دو چیزیں کسی معنی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: "وهو معكم اينما كنتم" وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ "انتم معہ" تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لئے بہتر تعبیر یہ ہے: پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالیٰ اس کے

★ اقول رحمہ اللہ الامام وایا نابہ حق العبارة ان يقال ثم كان وهو مع العالم فهو تعالى مع كل شيء وتعالى ان يكون معه شيء معية متعالية عن المعية المتعارفة المشتركة في المعنى المتساوية في الاثنين وهو معكم اينما كنتم ولم يرد انتم معه بل الاولى في التعبير ثم كان العالم والله معه كيلا يوهم كونه ثانيا لله عز وجل ۱۲ منه غفر له۔

ساتھ تھا تاکہ عالم کا اللہ تعالیٰ کے لئے ثانی ہونا لازم نہ آئے ۱۲ منہ غفر لہ (ت)

سہ القرآن الحکیم ۵/۳

مربہ ثم برسولہ استعین صلی اللہ تعالیٰ وسلم علیہ وعلیٰ ذویہ اجمعین امین (اُس سے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جائے
اگرچہ وہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا (۱۱) اس
پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ یہ کہا جائیگا
کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا، پھر حادث
موجود تھا جب کہ عدم نہیں تھا، اس جگہ ایک
چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے، تیسری کوئی
چیز نہیں ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں کہ)
اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول
نہیں ہے۔

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی
ہے کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجود زمان کی (مواقف
اور شرح مواقف) اقول حضرت آدم علیہ السلام
کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے
ہے اسے بیوقوف اور بچے بھی جانتے ہیں اس
لئے اس کا انکار درست نہیں ہے چاہے
زمانہ موجود ہو یا موجود نہ ہو اور عدم زمان کا
زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ
لحاظ عقل میں ہو قطعاً محال ہے۔
(باقی بر صفحہ آئندہ)

كان الوهم لا يسكت
عنده الله، ويقال على قياسه
هنا انه كان العدم و
لا حادث ثم كان الحادث
ولا عدم هنا ثم الاثبات
شئ ونفى آخر ولا ثالث
لهما۔ اقول لا يعقل ثم
الا بتقدير ثالث۔

(۳) لانسلم التقدم بالزمان
مأسالانہ فرع وجود الزمان (مواقف
وشرحها) اقول تقدم ابينا آدم
عليه الصلوة والسلام علينا
بالزمان يعلمه البله والصبيان
فلا يسوغ انكاره موجودا كان الزمان
او موهوما و تقدم عدم الزمان
على الزمان بالزمان ولو
في لحاظ العقل محال قطعاً۔

له تهاافت الفلاسفة في العقائد والكلام
له شرح المواقف

اُس کے رسول سے مدد مانگتا ہوں، اللہ تعالیٰ آپ پر اور آپ کے تمام متعلقین پر درود و سلام نازل فرمائے۔

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ)

(۳) التحقیق ان الزمانات وهی
ولیس امراً موجوداً من جملة العلم
یتصف بالقدم او المحدث (مقاصد
وشرحها) وتبعه المتعاصرون القوشجی
وخواجه نهاده ولفظه لیس امراً موجوداً
لیلزم من انتفاء حدوثه قدمه
اقول اولاً قد اجمعنا علی حدوثه
ففيه انکار لاصل والدعوی
وثانیاً لا شک فی واقعية
الزمانات وقد نطق به
نصوص القرأت او الله
يقدر الیل والنهار وما
التقدير الا لامتداد یولج
الیل فی النهار وما
یولج النهار فی الیل
اعیرونی تاسرة مقداً
هذا علی ذلك و اخری

(۴) تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک موجود امر ہے
امر موجود نہیں ہے بلکہ یہ از قبیل معلومات ہے
قدم اور حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے (مقاصد
وشرح مقاصد) صاحب مقاصد کی پیروی ان کے
دو معاصروں علامہ قوشجی اور خواجہ زادہ نے کی
ہے، ان کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے: زمانہ امر
موجود نہیں ہے تاکہ اس کے حادث نہ ہونے
سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے۔ اقول (۱) ہمارا
اس بات پر اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے اس
جواب میں قواعد دعویٰ ہی کا انکار کر دیا گیا ہے
(۲) زمانے کے امر واقعی ہونے میں کوئی شک
نہیں ہے، نصوص قرآن اس کی گواہی دے رہی
ہیں واللہ یقدر الیل والنهار اللہ دن اور
رات کا اندازہ مقرر فرماتا ہے اور اندازہ امتداد
ہی کا مقرر کیا جاتا ہے، یولج الیل فی النهار
ویولج النهار فی الیل رات کو دن میں داخل
کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

۱۔ شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیہ لاہور ۳۳/۴

۲۔ تہافت الفلاسہ للخواجہ زادہ

۳۔ القرآن الکریم ۲۰/۳

۴۔ " " ۶/۵۴

اے اللہ! ہماری دعا کو قبول فرما۔ ت۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یعنی کبھی اس کی مقدار اُس پر زیادہ کرتا ہے اور کبھی اس کے برعکس فرماتا ہے اور یہ اس طرح کہ دن اور رات کی درمیانی مقدار بارہ گھنٹے ہے پس کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل فرمادیتا ہے تو رات مثلاً چودہ گھنٹوں کی ہو جاتی ہے اور دن دس گھنٹوں کا رہ جاتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ، هذا النص آية على واقعية الزمان وعلى حدوثه معا بيدى الدهر اقلب الليل والنهار الى غير ذلك واذ ليس وجوده فى الايات كذا دل عليه

(باقی بر صفحہ آئندہ)

بالعكس وذلك ان القدر الاوسط لكل منهما اثنا عشرة ساعة فتارة يدخل الليل فى ساعات النهار فتصير اربع عشر ساعة مثلاً ويبقى النهار عشراً وتارة بالعكس ان عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والارض، هذا النص آية على واقعية الزمان وعلى حدوثه معا بيدى الدهر اقلب الليل والنهار الى غير ذلك واذ ليس وجوده فى الايات كذا دل عليه

۱۰ القرآن الکریم ۳۶/۹

۱۰ صحیح البخاری باب وما یملکنا الا الدهر ۱۵۰/۲ و باب قول اللہ تعالیٰ یرید ان یمدوا کلام اللہ ۱۱۶/۲
صحیح مسلم کتاب الالفاظ باب النہی عن نسب الدهر قدیمی کتب خانہ کراچی ۲۳۷/۲
شعن ابی داؤد باب فی الرجل یسب الدهر آفتاب عالم پریس لاہور ۳۵۹/۲
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ المکتب الاسلامی بیروت ۲۳۸/۲

جواب اول: اقول وبالله التوفیق (میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) ممکن کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کارڈ و بدل کرنا ہوں، اس کے علاوہ دوسری آیات بھی ہیں، اور جب زمانہ خارج میں موجود نہیں ہے جیسے کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ وہ اذیان میں موجود ہے اور جب عدم اس سے مقدم بتقدم زمانہ میں ہو سکتا تو ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے ذہن میں تھا، اس طرح نہ صرف زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا بلکہ ذہن کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے: زمانہ جو مقدار حرکت ہے اگر اس کا وجود ثابت ہو جائے تو تمام حوادث کی طرح اس امر وہی کے اعتبار سے عدم کا اس سے پہلے ہونا محال نہیں ہوگا۔ اقول (میں کہتا ہوں) ٹھیک ہے لیکن عدم کا اس وہی پر مقدم ہونا محال ہے جیسے کہ تم جان چکے ہو، زمانے کے وہی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اختراعی ہے، بلکہ دلیل سے اس کے وہی اختراعی ہونے کا رد کیا جاسکتا ہے اور وہ یوں کہ اگر زمانہ وہی امر ہو تو وہیم سے پہلے نہیں ہوگا اور اگر توہم سے پہلے موجود نہیں ہوگا تو وہ توہم سے پہلے موجود ہوگا (باقی بر صفحہ آئندہ)

البرهان فلا محيد عن وجوده في الازهان فاذا لم تجز مسبوقيته بالعدم وجب كونه في الذهن من الاثرل فيلزم قدمه وقد مرالذهن قال في المقاصد وشرحها فان ثبت وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث اقول نعم ولكن امتنع علم هذا الوهمي سبق العدم كما علمت وليس وهما بمعنى المختار بل يدفع به كونه موهوما اذ لو كان موهوما لم يكن قبل التوهم ولولم يكن قبل التوهم لكان قبل التوهم ولو كان قبل التوهم لم يكن موهوما الطرفان ظاهران والوسط لجريان المعضلة في الوجودالذهني كجريانها في العيني فينتج ان لوكان موهوما

اگر بشرط وجود تو اس کا عدم محال ہوگا اور بشرط عدم تو وجود۔ یونہی بشرط استمرار انقطاع اور بشرط

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لم یکن موهوماً فیثبت انه غیر موهوم
بل موجود فی الاعیاء ، فان قلت
المتکلمون ینکرون الوجود الذہنی
اقول مرجعه عند التحقیق الی انکار
حصول الاعیاء بانفسها فی
الاذہان و الا فهو مردود بالبرهان
کما بینہ فی شرح المقاصد
و مصادم لبداۃ الوجدان
کما یعرفہ کل فاهم و
قاصد۔ اما هذا الذی
ذکرنا فحق بلامریة و یلزم
القائل بحصولها بانفسها
عرضیۃ الجوهر لقیامہ بالذہن
واعتذار ابن سینا ان
الجوهر مانع شانه
القیام بنفسه اذا وحید
فی الاعیاء بہت
بحت فالتجہر لا یتبدل
بتبدل الظرف و لا تبدلت
الذات و بالجملة ذات
لا قیام لہا الا بغیرہا

اور اگر تو ہم سے پہلے موجود
ہو تو موهوم نہیں ہوگا، دونوں طرفیں ظاہر ہیں
اور متوسط کا وجود ذہنی میں جاری ہونا اسی طرح
مشکل ہے جس طرح وجود خارجی میں مشکل ہے،
نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر وہ موهوم ہوا تو موهوم نہیں ہوگا
بلکہ خارج میں موجود ہوگا (سوال) تشکیل تو وجود
ذہنی کا انکار کرتے ہیں (جواب) تحقیق یہ ہے
کہ وہ موجودات خارجیہ کے بذواتہا ذہنوں میں
حاصل ہونے کا انکار کرتے ہیں ورنہ ان کا انکار
دلیل سے باطل ہے جس طرح علامہ نے شرح مقاصد
میں بیان کیا اور بدایت وجدان کے مخالف ہے
جیسے کہ ہر سمجھنے اور قصد کرنے والا جانتا ہے، لیکن
وہ مطلب جو ہم نے بیان کیا ہے وہ حق ہے اور
جو یہ کہتا ہے کہ اشیا خود ذہن میں حاصل
ہو جاتی ہیں اس پر جوہر کا عرض ہونا لازم آتا ہے
کیونکہ جوہر ذہن کے ساتھ قائم ہو جائے گا۔
ابن سینا کا یہ عذر پیش کرنا کہ جوہر وہ موجود ہے
کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو قائم
بنفسہ ہوگا یہ محض سینہ زوری ہے، جوہر ہونا
ایسی چیز نہیں جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے
ورنہ ذات تبدیل ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ
وہ ذات جو صرف غیر کے ساتھ قائم ہے قطعی طور پر
(باقی بر صفحہ آئندہ)

انقطاع استمرار۔ کلام اس میں نہیں بلکہ نفس ذات ممکن میں، وہ ان میں کسی کی نہ مقتضی نہ منافی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تبائن بالقطع ذات تقوم بنفسها فثبت ان الحصول بالشبح لا بعین۔
اس ذات کے مبائن ہے جو قائم بنفسہا ہے،
لہذا ثابت ہوا کہ شے کی ذات ذہن میں حاصل
نہیں ہوتی بلکہ اس کا شبح (عکس) حاصل
ہوتا ہے۔

(۴) لیس تقدم عدم الزمان علی
وجودہ بالزمان بل بتقدم اجزاء
الزمان بعضها علی بعض (مقاصد
وشرحہا وخواجہ مرادہ و تخریج)
اعنی التقدم بالذات لا بامر
مرائد علیہا السید) وهو قسم سادس
للتقدم (تخرید و شرحہ فی مباحث
السبق) ولادسلمان التقدّم والتأخّر
داخلان فی مفهوم اجزاء الزمان
وانما جاء هذا فی الامس الغد لاخذ
الزمان مع التقدم المخصوص و
التأخراً ما نفس اجزائه فلا بل
غایتہ لنزول التقدم والتأخّر
فیہا لکونہا عباساً عن اتصال غیر قاصر
(۴) زمانے کے عدم کا اس کے وجود پر مقدم ہونا
بالزمان نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے جیسے زمانے
کے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں (مقاصد،
اس کی شرح، خواجہ مرادہ اور تخرید) یعنی تقدم
بالذات ہے ایسے امر کی وجہ سے نہیں جو ذات
سے زائد ہے، اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے
(تخرید اور اس کی شرح تقدم کی مباحث میں)
اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تقدم اور تاخر اجزاء الزمان
کے مفہوم میں داخل ہے، یہ بات اس (گزشتہ
کل) اور غد (آئندہ کل) میں اس لئے آئی ہے
کہ زمانے کو تقدم مخصوص اور تاخر کے ساتھ
لیا گیا ہے، جہاں تک زمانے کے نفس اجزاء کا
تعلق ہے تو ان میں تقدم و تاخر داخل نہیں ہے زیادہ سے
زیادہ لازم تقدم تاخر ہے کیونکہ اجزاء الزمان اتصال
غیر قاصر سے عبارت (باقی بر صفحہ آئندہ)

شرح المواقف المقصد الثانی فی حقیقة الزمان
شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث
منشورات الشریع الرضوی قم ایران ۱۰۵
المبحث الثانی دار المعارف النمائید لاہور ۱۳۴

لہ تخرید (طوسی)

تویہ سب اس کے لئے ممکن بالذات ہیں، اب عدم زمانہ قطعاً ممکن ہے ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو

33

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو حادث بھی اسی طرح ہے کیونکہ حادث کا یہی معنی ہے کہ جس کا وجود عدم کے بعد ہو، اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو ہم نہیں مانتے کہ تقدم پانچ قسموں میں منحصر ہے اور اس منع کی سند یہ ہے کہ زمانے کے اجزاء میں تقدم اور تاخر پایا جاتا ہے حالانکہ یہ تقدم اس معنی کے اعتبار سے زمانی نہیں ہے کہ مقدم ایسے زمانے میں پایا جائے جس میں مؤخر نہ پایا جائے، اس تقدم کو اگر کسی دوسرے معنی کے اعتبار سے زمانی کہا جائے تو وہ ہمیں نقصان نہیں دیتا (شرح مقاصد) خواجہ زادہ نے ایک دوسرا راستہ اختیار کیا ہے، انھوں نے کہا کہ اجزاء زمان کا ذکر منع کی سند کے طور پر کیا گیا ہے لہذا اسے اگر تقدم زمانی میں داخل مان لیا جائے تو یہ نقصان نہیں ہے کیونکہ سند کے رد ہونے سے منع کا رد ہونا لازم نہیں آتا۔ اقول (میں کہتا ہوں) (۱) یہ سب گفتگو اس وقت تک فائدہ نہیں دے گی جب تک اس بات کو رد نہ کیا جائے کہ وہ قبلیت جو معیت کو محال قرار دیتی ہے وہ صرف زمانی ہی ہوگی اور زمانے کے قید خانے میں مقید عقول کے لئے اس کا رد کرنا آسان نہیں ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

ولو سلم فالحدث من حيث الحدث ايضا
كذلك اذ لا معنى له سوى
ما يكون وجوده مسبوقا بعدم
ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في
الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين
زمانه اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى
ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد
فيه المتأخر ولا يضرنا تسميته زمانيا
بمعنى آخر وشرح مقاصد و سلك
خواجہ زادہ مسلکا آخر فقال
اجزاء الزمان ذكر سند المنع
فلا يضر درجه في السبق
الزمانى لان اندفاع
السند لا يستلزمه اندفاع
المنع اقول اولاً كل ذلك
لا ينفع ما لم يدفع ان القبليّة
المحيلة للمعيّة لا تكون
الآ زمانية ودفعه عند
العقول المحيطة في سجن الزمان
غير ليسير فان امتناع
الاجتماع انما يتأتى بافتاد

بہشتی

اور قطعاً اس کا ظرف زمانہ میں ہونا محال ورنہ بے اہتہ اجتماع وجود و عدم ہو تو یقیناً یہ عدم زمانہ

33
33

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کیونکہ اجتماع اسی وقت محال ہوگا جب ایک ایسا امتداد پایا جائے گا جو نو بر نو پیدا ہوتا جائے، ختم ہوتا ہو اور مجتمع الاجزاء نہ ہو اس لئے کہ اگر امتداد نہ ہو تو اس میں اثینیت نہیں ہوگی، تو جو کچھ اس میں واقع ہوگا وہ مجتمع ہوگا، اسی طرح اگر قار (مجموع الاجزاء) ہو تو اس کے اجزاء وجود میں اکٹھے ہو جائیں گے تو جو چیزیں اس میں پائی جائیں گی وہ بھی اکٹھی ہو جائیں گی، لیکن جو چیزیں ساتھ ساتھ ختم ہوتی جائے تو نہ اس کے اجزاء وجود میں جمع ہوں گے اور نہ ہی اس میں پائی جانے والی چیزیں جمع ہوں گی اسی طرح اس قار کی کوئی جُز دوسری جُز میں پائی جانے والی چیز کے ساتھ جمع نہیں ہوگی، اور یہ ساتھ ساتھ ختم ہونے والی چیز زمانے ہی کے ذریعے پہچانی جاسکی، کیونکہ زمانے ہی کے ذریعے متحدہ اشیاء کا اندازہ لگایا جاتا یہاں تک حرکت قطعہ جو تصرّم میں زمانے کے ساتھ شریک ہے کیونکہ اس کی پہلی جُز اس لئے پہلی جُز بنے گی کہ وہ پہلے موجود ہوئی ہے یعنی وہ زمانے کی جُز۔ سابق میں پائی گئی ہے۔ پس ماضی یا مستقبل ہونا پہلے اجزاء زمانہ کو لاحق ہوتا اور (باقی بر صفحہ آئندہ)

متجدد منصرم غیر قاس اذ لولا الامتداد لحدت في اثنية فكان كل ما يقع فيه مجتمعاً وكذا لو كان قاراً لاجتمعت اجزاءه في الوجود فكذا ما يقع فيها امتا المتصرّم فلا جزاءات منه يجتمعان وجوداً ولا ما يقع فيها ولا جزء مع واقع فيهما ولا جزء مع واقع في آخر ولا يعلم هذا المتصرّم الا بالزمان اذ به تقدر المتحدّدات حتى الحركة القطعية المشاركة له في التصرّم سواء بسواء فان جزءها الاول لا يكون اولاً الا لحصوله اولاً وقوعه في الجزء السابق من الزمان فالماضي والمستقبل انهما يعرضان اولاً اجزاء الزمان و

یونہی ممکن کہ غیر زمانہ میں ہوا اور حکم مقدمہ سابقہ اس کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں تو قطعاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بواسطہ سائر الاشیاء ولا تعنی بالتقدم الزمانی الا هذا الشامل للوجوه الثلاثة فی شمل تقدم جزء من الزمان على جزء آخر و جزء عن الواقع في جزء متأخر، والواقع في متقدم على واقع في متأخر، ومن هذا الثالث الحادث وعدمه فاندفع المنع الاول وظهران جعله كتقدم اجزاء الزمان فيما بينها لا يخرجها عن التقدم الزمانی، وثانياً ظهر ان هذا التقدم والتأخر ليس الا بالزمان سواء دخل في مفهوم اجزائه اولاً، وثالثاً ظهران البعدية الماخوذة في الحادث ليست الا زمانية فلا ينفع قوله فالحادث كذلك، ومن ابعاً ظهر ان الحاجة الى الحصر في الخمس

اس کے واسطے سے باقی اشیا کو اور ہم تقدم زمانی کا یہی معنی مراد لیتے ہیں جو تینوں قسموں کو شامل ہے: (۱) زمانے کی ایک جُز کا دوسری جُز پر مقدم ہونا (ب) زمانے کی ایک جُز کا مقدم ہونا اس چیز سے جو دوسری جُز میں واقع ہے (ج) جُز متقدم میں واقع ہونے والی چیز کا دوسری جُز میں واقع ہونے والی چیز سے مقدم ہونا 'حادث' اور اس کا عدم اسی تیسری قسم سے تعلق رکھتا ہے لہذا پہلا منع دُور ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ اس تقدم کو زمانے کے اجزاء کے باہمی تقدم کی طرح قرار دینا اسے تقدم زمانی سے نکال نہیں دیتا۔ (۲) ظاہر ہو گیا کہ یہ تقدم اور تاخر زمانی ہی ہے چاہے زمانہ اس کے اجزاء کے مفہوم میں داخل ہو یا نہ (۳) یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ حادث میں جو بعدیت ماخوذة ہے وہ زمانی ہی ہے لہذا ان (شارح مقاصد) کا یہ قول فائدہ نہیں دے گا کہ حادث بھی اسی طرح ہے۔ (۴) ظاہر ہو گیا کہ پانچ میں حصر کرنے (باقی بر صفحہ آئندہ)

انقطاع ممکن بالذات، اور وہ نہ ہوگا مگر وجود سے تو روشن ہوا کہ وہ عدم زمانہ کہ زمانے میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فليس هذا الا من الخمس،
وخاصةً ظهران الاندراج
في الزماني بهذا المعنى
مضر قطعاً، وصادساً ظهر
الفرق بين اجزاء الزمان
وبين الحوادث وعدمه
فانزهق التسوية بين
الفريقين، وسابعاً لو
كان تقدم عدم الحوادث
عليه لذاته لتقدمه ايضاً
عدمه الطامس لان العدميين
لا يختلفان ذاتاً وبالجملة لا محيد
الا فما ذكرنا من البرهانيين
فانهما القاطعان لعرق الضلال
والحمد لله ذي الجلال.

کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ یہ تقدم ان ہی
پانچ قسموں میں ہے (۵) زمانی کے اس معنی
میں داخل ہونا قطعاً مضر ہے (۶) اجزاء زمان
اور حادث کے وجود و عدم کے درمیان منرق
ظاہر ہو گیا، لہذا دونوں کو برابر قرار دینا غلط
ہو گیا (۷) اگر حادث کے عدم کا اس پر مقدم
ہونا لذاتہ ہو تو اس کا عدم طاری بھی مقدم
ہوگا کیونکہ دونوں عدم ذات کے اعتبار سے
مختلف نہیں (اقول حادث جسے لذاتہ
پہلے قرار دیا جا رہا ہے مراد وہ عدم سابق ہے اس
سے یہ کیسے لازم آگیا کہ عدم طاری بھی مقدم
ہوگا؟ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر عدم سابق
لذاتہ مقدم ہو تو عدم طاری اور عدم لاحق بھی
لذاتہ مؤخر ہوگا ۱۲ شرف قادری) خلاصہ
یہ کہ ہم نے جو دو برہان ذکر کئے ہیں ان سے
خلاصی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں گمراہی کی رگ
کو کاٹنے والے ہیں والحمد لله ذي الجلال۔

(۵) اگر قدیم اور حادث کی ماہیت میں
زمانہ معتبر ہو تو وہ زمانہ جو معتبر ہے دو حال
سے خالی نہیں ہوگا (۱) اگر قدیم ہو تو اس کے
قدم کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا ورنہ
(باقی بر صفحہ آئندہ)

(۵) لو اعتبر في ماهية القديم و
الحادث الزمان فالزمان المعتبر
ان كان قديماً لا يشترط
لقدمه زمان آخر

نہیں منقطع ہو کر وجود زمانہ ہو سکتا ہے۔ یہی حدوثِ زمانہ ہے اور قبلِ زمانہ لازم نہیں کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

والالزم للزمان زمان فقد عقل
قدیم من غیر اعتبار الزمان
فی عقل مثله فی حق اللہ سبحانہ
وتعالیٰ وصفاتہ وان کانت
حادثا لم یشرط ایضا الحدوث
زمان آخر فقد تصور
حدوث من غیر اعتبار الزمان
فلیتصور مثله فی حق العالم
(خواجہ زادہ ملخصاً)
وحاصلہ ان الزمان
سواء کانت حادثا او فرض
قدیمًا لا یحتاج فی حدوثہ
ولا قدمہ الی زمان آخر
فظهر ان ماہیۃ القدم و
الحدوث معقول بدون الزمان
فلیکن كذلك فی اللہ تعالیٰ
والعالم والفرق بان ماہیۃ
القدم والحدوث مستغنیۃ
عن الزمان فی الزمان و

زمانے کے لئے زمانے کا ہونا لازم آئے گا،
اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے اعتبار کے
بغیر قدیم کا تصور کیا جاسکتا ہے، یہی بات
اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارے
میں بھی مان لینی چاہئے اور اگر وہ زمانہ حادث
ہے تو بھی اس کے حدوث کے لئے دوسرا
زمانہ شرط نہیں ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے
کہ زمانے کا اعتبار کے بغیر حدوث کا تصور
کیا جاسکتا ہے تو یہی بات اللہ تعالیٰ اور
کائنات کے بارے میں مان لینی چاہئے
(خواجہ زادہ ملخصاً) اس کا حاصل یہ ہے
کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا قدیم فرض کیا جائے
وہ اپنے حدوث اور قدم میں دوسرے زمانے
کا محتاج نہیں ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ
حدوث و قدم کی ماہیت کا تصور زمانے کے
بغیر کیا جاسکتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ
اور عالم کے بارے میں بھی مان لینا چاہئے،
یہ فرق کرنا کہ قدم اور حدوث کی ماہیت
زمان میں زمانے سے مستغنی ہے اور غیر زمانہ
(باقی بر صفحہ آئندہ)

عدم منقطع زمانہ میں نہ تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

محتاجۃ الیہ فی غیرہ یجعل لکل
منہما ماہیتین وھو کما
تروی۔

اقول الزمان ماخوذ فی القدیم
سلباً ای مالیس قبلہ زمان و
فی الحادث ایجاباً ای ما کانت
قبلہ زمان، وھذا الزمان الماخوذ
سواء اعتبر قدیمھا او حادثھا او
مطلقاً لایلزم للزمان زمان
ولا تعدد ماہیۃ شئ من
القدیم والحادث فالزمان قدیم
عندھم لانہ لیس قبلہ زمان
لا قدیم ولا حادث والزمان
الحادث حادث لان قبلہ زمانا
قدیماً ولان زمانا حادثاً ایضاً لان
قبل کل من الزمان الحادث زمان حادث
عندھم کہا تقدم۔

(۶) الشیرازی المعروف بصمد
تبعا لاستاذہ الباقر امن بحادث
العالم والزمان فحاول
رد المعضلة بان تنافی مقداس

میں اس کی طرف محتاج ہے، اس سے یہ
لازم آتا ہے کہ حدوث و قدوم کی دو ماہیتیں
ہوں اور یہ ظاہر الہی پلان ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) قدیم میں زمانہ
سلباً ماخوذ ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ
تھیں ہے اور حادث میں ایجاباً معتبر ہے یعنی
وہ چیز جس سے پہلے زمانہ ہے اور یہ زمانہ جو ماخوذ
ہے اسے قدیم مانا جائے یا حادث یا مطلقاً
اعتبار کیا جائے زمانے کیلئے زمانہ لازم نہیں آتا
اور نہ ہی حدوث و قدوم میں سے کسی کی ماہیت کا
تعدد لازم آتا ہے، زمانہ فلاسفہ کے نزدیک
قدیم ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے
نہ قدیم اور نہ حادث اور زمانہ جو حادث ہے وہ
حادث ہے کیونکہ اس سے پہلے قدیم زمانہ ہے
بلکہ اس سے پہلے زمانہ حادث بھی ہے کیونکہ
ان کے نزدیک ہر زمانہ حادث سے پہلے زمانہ
حادث ہے جیسے کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔

(۶) صدر شیرازی اپنے استاد میر باقر
داماد کی پیروی میں عالم اور زمانے کے حدوث
پر ایمان رکھتا ہے اس لئے پیچیدہ اعتراض
کا جواب یوں دیتا ہے کہ مقدار کا متناہی ہونا
(باقی صفحہ آئندہ)

جواب دوم: اقول وبالله التوفیق (میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ۔۔۔)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ عدم سے مؤخر ہو، کیا تم نہیں دیکھتے محدّد جہات (فلک الافلاک) کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی امر مقدر موجود یا مہوم، ملا یا خلا سے مؤخر ہو تاخر مکانی کے ساتھ، اسی طرح زمانے کا متناہی ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ امتداد زمانی مہوم یا موجود سے مؤخر ہو تاخر زمانی کے ساتھ، اگرچہ ہم اس کے متناہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جیسے کہ یہ جاننے سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک کے پار نہ خلا ہے اور نہ ملا ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں) زمانے کے حادث ہونے کی صورت میں زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا لازم آنا اس بنا پر نہیں تھا کہ مقدار کے متناہی ہونے سے

لا یتدعی مسبوقیۃ بالعدم الا تری
ن تناهی محدّد الجہات لا یتلزم
تاخرۃ عن امر مقدر موجود او
مہوم ملا او خلا تاخر مکانی
کذا لک تناهی الزمان لا یتلزم
تاخرۃ عن امتداد زمانی مہوم
او موجود تاخر ان مانیاً وان کان
الوہم یعجز عن ادراک تناہیہ
کما یعجز عن ادراک ان لیس
وساء الفلک خلا و لا ملا۔
اقول لم یکن الزمان الزمان
قبل الزمان علی تقدیر حدو ثہ
بناء علی ان تناهی مقدار
یوجب ان یکون وراء مقدار
من جنسہ کالمکات
وراء المکات خلو تناهی
الزمان لکات وساء
الزمان زمان فان هذا
لا یصح ان یتفوه بہ

یہ لازم آتا ہے کہ اس کے
ختم ہونے کے بعد اس کی ہم جنس مقدار ہو
جیسے مکان کے بعد مکان ہونا، پس اگر زمانہ
متناہی ہو تو زمانے کی انتہا کے بعد زمانے کا ہونا
(باقی بر صفحہ آئندہ)

وجود شے اگر کسی ظرف میں ہو تو اس کا عدم کہ وجود کا راقع یا اس سے مرفوع و بالجملہ اس کے ساتھ

(بقیہ ناشیہ صفحہ گزشتہ)

الامجنون كيف وانه يكون التناهي
على هذا موجبا للتناهي لان
وراء كل المقدار مقدار مثله
بل على ان حدوث شئ ليس
معناه الا الوجود بعد العدم
بعديّة محيلة للمعيّة و
ليست عند هم غير الزمانية
فمن قبل هذا الزم قبل الزمان
زمان واعي مساس بهذا
لتناهي المكات فليس مقتضا
ان بعد البعد بعدا و
شغلا بعد فراغ حتى يلزم
تقدير شئ ورائه فقياس
الزمان على المكات من
البطلان ثم استدلال ببراہین ابطال
التسلسل اقول وهو طريق
حق كما قد مناه غير انها
معارضة و نحن في حل
عقده معضلة نفسها كما تقدم
والله سبحانه وتعالى اعلم
۱۲ منہ غفرلہ۔

لازم ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو صرف پانگل
ہی کہہ سکتا ہے، کیونکہ اس بنا پر تو مٹنا ہی ہونا
غیر مٹنا ہی ہونے کو واجب کرے گا اس لئے کہ
ہر مقدار کے بعد اس جیسی مقدار ہے، بلکہ الزام
کی بنا اس پر تھی کہ کسی شے کے حادث ہونے
کا صرف یہ مطلب ہے کہ عدم کے بعد وجود
ایسی بعدیت کے ساتھ پایا جائے کہ جو معیت
کو محال قرار دے اور ایسی بعدیت فلاسفہ
کے نزدیک صرف زمانی ہے، تو جو شخص اس
بات کو تسلیم کر لے گا اس پر زمانے سے پہلے زمانے
کا موجود ہونا لازم آئے گا، اور اسے مکان کے
مٹنا ہی ہونے کے ساتھ کیا تعلق ہے، اس کا مقتضا
یہ نہیں ہے کہ بعد کے بعد بعد یا فراغ کے بعد شغل ہو یہاں
کہ اس کے بعد کسی چیز کی تقدیر لازم آئے پس
زمانے کا مکان پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر
صدر شیرازی نے ابطال تسلسل کے براہین سے
استدلال کیا ہے۔ اقول یہ صحیح راستہ ہے
جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں ہاں اتنا
ہے کہ یہ معارضہ ہے اور ہم اس لانیحل عقدے
کو حل کرنے کے درپے ہیں جس طرح کہ اس سے
پہلے گزرا۔ واللہ سبحنہ و تعالیٰ اعلم ۱۲
منہ غفرلہ۔ (ترجمہ محمد عبدالحکیم شرف قادری)

ممتنع الاجتماع ہے، اُسی ظرف میں ہونا لازم کہ ایک ظرف میں وجود دوسرے ظرف میں عدم کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے جبکہ وجود اُسی ظرف سے خاص ہو اور اگر وجود شے لافی النظر ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لافی النظر ہوگا کہ وجود لافی ظرف عدم فی ظرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے۔ اب مفارقات غیر باری عز وجل مثلاً تمھارے نزدیک عقل اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے اُسے حرکت میں حلول سریانی ہے اور حرکت کو جرم میں تو اُسے جرم فلک میں اور مادی میں واقع نہ ہوگا، مگر مادی اور وہ اپنی نفس ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آبی ہیں لاجرم اُن کا وجود کسی ظرف دیگر میں ہے یا لافی ظرف، بہر حال اُن کا حدوث ممکن بالذات ہے کہ ذات ممکن نہ قدم کی مقتضی نہ عدم کی، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں، جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں، یہی حدوث کا امکان ذاتی ہے اور حدوث بے سبقت عدم ممکن نہیں تو ضرور اُن کے وجود پر اُن کے عدم کی سبقت ممکن اور بحکم مقدمہ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر ان کی طرح لافی ظرف یا ظرف دیگر میں بہر حال زمانے میں نہ ہوگا، تو روشن ہو کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں بر تقدیر حدوث اس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں یا لافی ظرف، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اُس کا وجود زمانے میں نہیں ورنہ ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آئے تو قطعاً بر تقدیر حدوث اُس کا عدم سابق زمانے میں نہ ہوگا اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا، وبالله التوفیق۔ یہ بات وہی ہے جو اوپر گزری کہ زمانہ کی محکم کنند تمھارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمھاری عقل ناقصہ کے سر پھنس گئے۔ تمھیں وجود کی سابقیت و مسبوقیت بے تصور زمانہ بن ہی نہیں پڑتی، حالانکہ برہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن۔ الحمد للہ قبلیت مذکورہ بلا زمانہ بھی ہونے پر یہ دو روشن دلیلیں ذانک برہانان من سر بلک (یہ دو برہان ہیں تمھارے رب کی طرف سے۔ ت) کے فضل سے اس فقیر پر فائز ہوئیں، والحمد للہ رب العالمین (اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت) ان کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں مگر کلمات علماء میں اس معضلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ہم بھی بعونہ تعالیٰ پانچ کی تکمیل کریں کہ اُن سے مل کر تلک عشرۃ کا ملہ ہوں۔

جواب سوم: اقول ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لئے ظرف اول ہوگی نہیں مگر آن اور زمانہ کہ امتداد ہے اس کے بعد ہوگا تو اس آن سابق میں زمانہ نہیں۔ لاجرم

اُس کا عدم ہے تو عدم زمانہ اس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ اُن میں ہے، اگر کہے
اس اُن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں، بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم۔ اگر نہ تھا جب تو
ظاہر کہ وجود زمانہ تھا اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیت زمانہ ہے۔

اقول اقتصار نہ کرو بات پوری کہو قبل و بعد صفت ہیں موصوف ظاہر کرو اگر یہ
موصوف زمانہ لیا یعنی اس اُن سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا تو سوال زجاجون ہے اُن
حدوث زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا اور اگر کوئی اور امکان و اتساع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی
عدم زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔

جواب چہارم: اقول حتیٰ یہ کہ عدم موجود نہیں تو نہ اس کے لئے کوئی ظرف ہے نہ وہ
تقدم سے موصوف ہو سکے کہ یہاں تقدم و تاخر من حیث التحقق میں کلام ہے عمرو سے پہلے
زید تھا اس کے یہ معنی کہ وجود عمرو سے وجود زید سابق تھا، یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا
یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اُس سے مقدم تھا حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ورنہ اعدام معلل ہوں کہ اُن کا
وجود نہ ہو گا مگر ممکن ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں اور ہر ممکن محتاج علت، حالانکہ عدم
معلل نہیں نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امور غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں مثلاً عقول
دش ہیں، دش سے زیادہ گیارہ بارہ الی غیر النہایہ سب معدوم ہیں تو تمام اعدام مرتبہ
ناقتناہیہ موجود بالفعل ہیں اور یہ محال ہے تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے یا اعدام
ازلی ہیں محض ظاہری بات ہے حادث وہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا
کہ "عدم" "تھا" اور "ہے" کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ازل کوئی زمانہ نہیں فلاسفہ بھی مانتے
ہیں کہ مفارقات ازلی ہیں اور زمانی نہیں اگر کہتے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو
ارتفاع نقیضین ہو گیا۔

اقول حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں باری عز وجل نہ حادث کا وجود ہے
نہ عدم، اگر کہتے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا کہ سلب عدم کو وجود لازم تو
حادث حادث نہ رہا۔

اقول ازل میں حادث کا وجود نہ تھا اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم محققا ورنہ
عدم ثبوت ثبوت عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو کہ وجود لازم آئے سلب بسیط
سلب معدوم نہیں نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لئے جس طرح قائم ثابت نہیں

لا قائم بھی ثابت نہیں کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب تو خرید لیس بلا قائم ثابت اور اس سے خرید قائم ثابت نہیں۔

جواب چہم: اقول برہنی استخیر
وحسبنا اللہ ونعم الوکیل فان اصبحت
فمن اللہ وله الحمد لو ان
اخطأت فمن الشیطانات
وانا اعتقد بكل ما هو حق عند
الرحمن۔

اقول میں اپنے پروردگار سے خیر طلب کرتا
ہوں، اور ہمیں اللہ تعالیٰ کافی ہے، اور کیا ہی
اچھا وہ کار ساز ہے۔ چنانچہ اگر میں نے درست
بات کہی تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے
اور اسی کے لئے حمد ہے اور اگر میں نے غلطی
کی تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور میں
اعتماد رکھتا ہوں ہر اس چیز کا جو رحمان کے
نزدیک حق ہے۔ (ت)

(۱) ہر عاقل جانتا ہے کہ وجود باری عز وجل کو اس کی صفات قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقل اول) پر تقدم ذاتی ہے یونہی سب حوادث پر بھی مگر بدست عقل شہد کہ وجود حوادث پر اس کے وجود کو ایک اور تہ بھی ہے جو صفات (یا بطور فلاسفہ عقل اول) پر نہیں یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجود الہی تھا اور وجود حوادث نہ تھا بلکہ بعد کو ہوا اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا اور صفات الہیہ نہ تھیں، نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب کتا اور معلول اول نہ تھا بلکہ صفات یا معلول اول کو ازل سے مختلف نہیں اور وجود حوادث کو قطعاً ہے تو حوادث پر وجود حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے اور وہ ہرگز زمانی نہیں کہ باری عز وجل زمانے سے پاک ہے، فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔

(۲) صفات الہیہ قطعاً قدیم ہیں اور قدیم بالذات نہیں مگر ذات علیہ اور صفات بھی زمانے سے متعالی تو ان کا قدم زمانی بھی نہیں ہو سکتا۔

عہ وقع فی المقاصد و شرحہا
مانصہ لا قدیم بالذات سوى
اللہ تعالیٰ واما بالزمان فصفاۃ اللہ
فقط۔ اقول وهو سہو عظیم فی العبارة
عہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے کہ
اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی قدیم بالذات نہیں ہے
البتہ قدیم بالزمان صرف اللہ تعالیٰ کی صفات
ہیں۔ اقول اس عبارت میں عظیم سہو ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لہ شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث المبحث الاول دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱۲۹/۱

(۳) باری و صفاتہ باری عزوجلہ کے لئے یقیناً بقا ہے کہ وجود اس کا موجب ہے اور وہ نہیں مگر استمرار وجود اور استمرار مقتضی اتساع اور محال ہے کہ زمانہ ہو، لاجرم اگر میری فکر خطا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس پر آگاہ ہونا ضروری ہے، مجھے نزدیک اس کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قدم کی تصویر کھینچنے اور اسے فہم کے قریب کرنے کے لئے ماضی کے غیر متناہی زمانوں کو فرض کرتے ہیں تو ہر وہ چیز جو ان تمام مفروضات کے ساتھ ہو یعنی کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ وہ چیز نہ ہو تو وہ قدیم ہے لیکن اس صورت میں تو اسے صفات کے ساتھ مختص قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ یہ تو ذات کے لئے ایک اور قدم ثابت ہو گیا ۱۲ منہ۔

علہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے المعقول منہ استمرار الوجود منہ بقاء سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے وہ ہے وجود کا جاری رہنا زمانے سے ۱۲ منہ۔

علہ مقاصد اور شرح مقاصد میں بھی نقل کردہ عبارت کے بعد ہے، اور اس کا یہی معنی ہے کہ پہلے زمانے کے بعد وجود دوسرے زمانے (باقی بر صفحہ آئندہ)

فلیتنبہ وغایۃ توجیہ عندی
ان المتکلمین یقدرون لتصویر
القدم وتقریبہ الی الفہم ازمنۃ
ماضیۃ لاتتناہی فکل ما کانت
مع جمیع تلك المفروضات ای
لم یصح ان یفرض زمان و
هو لیس معہ فهو القدیم لکن
علی هذا الوجه لتخصیصہ
بالصفات فانه القدم الآخر
لذات ۱۲ منہ۔

علہ قال فی المقاصد وشرحہا
المعقول منہ ای من البقاء
استمرار الوجود منہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

علہ وقع فیہما بعد ما قدمت
ولامعنی لذلك سوی الوجود
من حیث انتسابہ الی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کی نسبت سے پایا جائے اقول (۱) میں کہتا ہوں) (۱) اللہ تعالیٰ اس بات سے بلند ہے کہ اس کا وجود زمانے کی طرف منسوب کیا جائے (۲) اگر اللہ تعالیٰ کا باقی رہنا اس معنی سے ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اس کی توجیہ وہ ہے جو میں اس سے پہلے بیان کر چکا ہوں، صاحبِ مواقف نے اچھا انداز اپنایا ہے انھوں نے پہلے یہ بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے زمانے کا ثبوت ہونا محال ہے، اس کے بعد فرمایا: ہماری گفتگو سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے باقی رہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ دو زمانوں میں موجود ہے اھ میر سید شریف نے اس کی شرح میں فرمایا: بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة اھ اللہ تعالیٰ کی بقا کا مطلب ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور وہ تمام زمانوں کے ساتھ مقارن ہے (یہ اس عبارت کا ایک مطلب ہے دوسرا مطلب بعد میں لکھا جائے گا) ۱۲ شرف قادری) اقول (۱) اللہ تعالیٰ

له شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس وار المعارف النعمانية لا يور

۵ شرح المواقف الموقف الخامس المرصد الثاني المقصد الرابع منشور الرضا الشريف قم ایران ۱۳۰۴
- ۶ حاشية سيد الشریف علی شرح المواقف " " " " " " " " " " " "

یہ زمانہ ہے عجب نہیں کہ آیہ کریمہ وان یوما عند ربك كالنفسه من بعد و ن (اور بیشک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

زمانے کے ساتھ مقارن ہونے سے بلند ہے۔
(۲) اگر اللہ تعالیٰ کی بقا کا یہ معنی ہو تو وہ زمانے
سے پہلے باقی نہیں ہوگا کیونکہ زمانے کے ساتھ
اقرار ان نہیں ہوگا (اس عبارت کی توجیہ
یہ ہے کہ) غالباً "مقارنتہ" کا عطف
"عدمہ" پر ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ
کی بقا کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عدم محال ہے
اور زمانوں کے ساتھ اس کا مقارن ہونا بھی
محال ہے، یہ مطلب اگرچہ ظاہر عبارت سے
بعید ہے لیکن اس قریب مطلب سے بہتر ہے
کیونکہ یہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی ہے
لیکن وہ تشدد (بیباک، صاحب شمس بازغہ
محمود) جو پوری جو ادب سے یک دم جدا اور
دین سے بالکل دور ہے اس کا گمان ہے کہ
وہ فطرت جو طبیعت کا دودھ پینا چھوڑ چکی ہے
چاہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بقا کی نفی کی جائے اور اسے عین تقدیس شمار کرتی ہے اھ اللہ کی
قسم ایہ ابلیس کی تقدیس ہے، ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت کی درخواست کرتے ہیں۔

تیرے رب ذو الجلال کی ذات باقی رہے گی لہذا تو اس مختلف خصلتوں والے
بیباک کی گفتگو نہ سن - ۱۲ منہ (ترجمہ: محمد عبد الحکیم شرف قادری)

لعدم الاقتران ولعله معطوف علی
العدم ای بقاءہ تعالیٰ عبارة عن
امتناع عدمہ مع امتناع مقارنتہ
مع الانرمنة وهذا وان كان
بعید الحسن من ذلك القریب لصحته
وقربه من الادب اما الذی
السلخ عن الادب رأسا وبعد عن
الذین بمرآة وهو المتشدد المجون فوری
فرغم ان الفطرة المنقطعة عن لبان
الطبیعة تشتهي سلب البقاء عنه سبحانه
وتعدا عین التقدیس اھ فلا والله
ما هذا الا تقدیس ابلیس، نسأل
الله العافیة سے

یبقی وجہ ربك ذو الجلال

فلا تسمع تشدد ذی خلال ۱۲

تمہارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس۔ ت) اس کی طرف اشارہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس اسامیٰ متعالیٰ میں صفات کو ذات یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالیٰ سے معیت اور تقوّم واستمرار موجود ہے اس کے لحاظ سے ذات و صفات یا بطور فلاسفہ عقل کو حوادث پر یہ دو سرائق قائم ہے اور اس کا وجود صرف علمی ہے کہ ہرگز وجود خارجی

عہ اقول واذلیس وجودہ عینیا بل علمیا فما شئ یسر علیہ او یحیط بہ بل ہو بکل شئ محیط اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فی الایمان فلم یتعلق بہ فی الازل فما کانت یتعلق بہ فی ما لا یزال لانه تعالیٰ ان یتجدد لہ شئ ومعلوم انه تعالیٰ یعلم ویبصر ویسمع ذاته العلیة علی وجه الکمال وقد احاط بکل شئ علما ولیس الا ان الكل منکشف لادیہ وهو المحيط بعلمہ وبصرہ وسمعہ وبکل شئ وبالجملة فالعقول عاجزة عن ادراک کنه الذات والصفات امتایہ کما هو باسمائہ وصفاته ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ اقول (میں کہتا ہوں) چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے، تو کوئی ایسی چیز نہیں ہوگی جو اللہ تعالیٰ پر گزرے یا اس کا احاطہ کرے، بلکہ وہ ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے، لیکن زمانہ تو وہ حادث ہے، اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہذا ازل میں زمانے کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہوگا، آئندہ بھی متعلق نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ اس بات سے بلند ہے کہ اس کے لئے کوئی چیز نوبہ نوشتا بت ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات عالیہ کو کامل طور پر جانتا، دیکھتا اور سناتا ہے، اور اس کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کر رکھا ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ سب چیزیں اس کے نزدیک منکشف ہیں اور وہ اپنے علم، بصر، سمع اور ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے۔ مختصر یہ کہ عقلیں اسکی ذات و صفات کی حقیقت کے جاننے سے عاجز ہیں، ہمارا اللہ تعالیٰ پر ایمان ہے جیسے وہ فی الواقع ہے اور اس کے اسماء اور صفات پر

بھی ہم ایمان رکھتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ
(ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

نہیں، بلا تشبیہ جس طرح ہمارے اذہان میں زمانے کا وجود وہی کہ ہرگز وجود عینی نہیں

عہ فائدہ جلیلة بهذا و الله
الحمد تحل عقدة حارت فيها
الافهام وهو جريان برهات
التطبيق في علم الله عز وجل
لانه يعلم كل متناك وغير متناك
على التفصيل، اجاب الدواني
في شرح العقائد بان علمه تعالى
واحد بسيط فلا تعدد في المعلومات
بحسب علمه بل هي هناك
متحدة غير متكررة اما في
وجودها الخارجي فالعالم حادث
فليس الموجود الامتناهيا
وان لم يقف عند حد
الح الابد، هذا حاصل
ما اطال به وردة عبد الحكيم
بنقل الكلام الح عليه
تعالى التفصيل.

عہ فائدہ جلیلہ : اللہ تعالیٰ کا شکر ہے
کہ اس کے ذریعے وہ عقدہ حل ہو جائیگا
جس کے بارے میں عقلیں حیران ہیں اور وہ
سچے بریان تطبیق کا اللہ تعالیٰ کے علم میں
جاری ہونا، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر متن ہی اور
غیر متن ہی کو تفصیلاً جانتا ہے۔ علامہ دوانی
نے شرح عقائد میں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ
کا علم واحد اور بسيط ہے، لہذا معلومات
میں اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے تعدد
نہیں ہے بلکہ وہ معلومات متکثر نہیں بلکہ متحد
ہیں، جہاں تک معلومات کے وجود خارجی
کا تعلق ہے تو عالم حادث ہے، اس لئے
جتنی اشیا موجود ہیں وہ متن ہی ہیں اگرچہ
ہمیشہ کے لئے کسی حد پر جا کر ان کا خاتمہ
نہیں ہوتا، یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ
ہے۔ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی نے اسے
رد کیا ہے کہ ہم گفتگو کو علم تفصیلی کی طرف
منتقل کرتے ہیں۔

اقول (میں کہتا ہوں) نہ تو یہ جواب
درست ہے اور نہ ہی اس پر رد صحیح ہے
(باقی اگلے صفحہ پر)

اقول لا الجواب بشئ
ولا الرد عليه فان

الاعیان الثابتة لم تشم سرائحة من الوجود (ایمان ثابتہ نے وجود کی بونہ سونگھی ت)

34

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تقسیم علمہ الی اجمالی و تفصیلی
من بدعات الفلاسفة بل علمہ
تعالیٰ واحد بسیط متعلق بجمیع
الموجودات والمعدومات والممکنات
والمحالات علی اتم تفصیل لا امکان
للزیادة علیہ فالعلم واحد
والمعلومات غیر متناہیة فی
غیر متناہ فی غیر متناہ کما بیتنتہ فی
فی کتابی "الدولة المکیة" و
تعلیقاتیہا "الفیوض المکیة".

قال السیالکوتی بل الجواب
فی تعلیقات الفارابی انہ تعالیٰ
یعلم الاشیاء الغیر المتناہیة متناہیة ذلک
لان الجواهر والاعراض
متناہیة والنسب بینہا
غیر متناہیة یمکن
ان نعتبرہا نحن
غیر متناہیة اما
عندہ تعالیٰ فمتناہیة
اذ یصح ان توجد تلک
الجواهر والاعراض فی

کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کی تقسیم اجمالی اور تفصیلی
کی طرف فلاسفہ کی بدعتوں میں سے ہے، جبکہ
اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے بسیط ہے اور اس کا
تعلق تمام موجودات، معدومات، ممکنات اور
محالات سے اتنی مکمل تفصیل کے ساتھ ہے
کہ اس پر زیادتی ممکن ہی نہیں ہے، پس
علم ایک ہے اور معلومات غیر متناہی درجہ غائی
جیسے کہ میں نے اپنی کتاب "الدولة المکیة" اور
اس کے حواشی "الفیوض المکیة" میں بیان
کیا ہے۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کہتے ہیں کہ
جواب وہ ہے جو فارابی کی تعلیقات میں ہے
اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ غیر متناہی اشیا کو
متناہی جانتا ہے (یعنی اشیا اگرچہ
غیر متناہی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے علم میں متناہی
ہیں ۱۲ شرف قادری) اور یہ اس لئے کہ
جواہر اور اعراض متناہی ہیں، ان کے درمیان
نسبتیں غیر متناہی ہیں ہم یہ اعتبار کر سکتے ہیں
کہ وہ غیر متناہی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے
نزدیک متناہی ہیں کیونکہ یہ جواہر اور اعراض کا
خارج میں پایا جانا ممکن ہے، جب یہ خارج
(باقی اگلے صفحہ پر)

فی
تعلیق

زمانے کا عدم اسی اتساع قدسی میں اُس کے وجود حادث پر مقدم ہے اور زمانے سے پہلے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الاعیان فبوجودها توجد النسب
بالفعل لانها لوازمها ووجود كل
شيء هو معلوميته لله عز وجل
هذا تلخيص ما أطال به -

میں موجود ہونگے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی
جائیں گی، کیونکہ یہ نسبتیں جواہر و اعراض کو لازم
ہیں اور ہر شے کا وجود یہی اس کا اللہ تعالیٰ کیلئے
معلوم ہونا ہے (یعنی ہر شے کا وجود عبد الباری
تعالیٰ بحیثیت معلول ہونے کے یہی اللہ تعالیٰ
کا ان اشیاء سے متعلق علم تفصیلی ہے ۱۲
شرف) یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔
اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس میں کئی
وجہ سے کلام ہے :

اقول اولاً علمه تعالى
لا ينحصر في الجواهر
والاعراض الموجودة بل
يحيط بها وبالممكنة و
هي غير متناهية قطعاً
كنعم الجنة والام النار
والعياذ بالله منها -

(۱) اللہ تعالیٰ کا علم جواہر اور اعراض موجودہ
میں منحصر نہیں ہے، بلکہ انھیں بھی محیط ہے
جواہر و اعراض ممکنہ کو بھی شامل ہے اور وہ
قطعاً غیر متناہی ہیں، جیسے جنت کی نعمتیں اور
دوزخ کی تکلیفیں۔ اللہ تعالیٰ ان تکلیفوں
سے محفوظ رکھے۔

وثانياً من يعلم الغير المتناهي
متناهيًا فقد علم الشئ
على خلاف ما هو عليه
والله تعالى متعال عنه
وان اريد ان العلم الالهي
محيط بها فكانت محصورة فيه
كالمتناهي لم يفد في منه

(۲) جو غیر متناہی کو متناہی جانتا ہے وہ شے
کو ایسے وصف سے متصف جانتا ہے جس
کے ساتھ وہ متصف نہیں (یعنی خلاف واقع صفت
کے ساتھ موصوف جانتا ہے) اور اللہ تعالیٰ
اس سے بلند ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ علم الہی
ان امور غیر متناہیہ پر محیط ہے تو وہ امور علم الہی میں
متناہی کی طرح محصور ہوں گے، اسی صورت میں
(باقی بر صفحہ آئندہ)

زمانہ لازم نہیں اگر کہتے ہم اسی اتساع قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں اب تو قدیم ہوا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جریات البرہان۔

برہان تطبیقی کے جاری ہونے کو منع کرنا مفید نہ رہا (فقیر کہتا ہے کہ غالباً علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کیلئے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علم الہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشئ علی خلاف ما هو علیہ) لازم نہیں آئیگا اعنی أن تلك الامور غير متناهية بالنسبة الى علم الخلق ومتناهية بالنسبة الى علم الخالق ۱۲ شرف قادری)

(۳) علامہ نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ ہم جو اہر و اعراض کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کو غیر متناہی اعتبار کریں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں قطعاً معلوم ہے کہ وہ نسبتیں غیر متناہی ہیں لہذا ان میں ہمارے علم کے مطابق برہان تطبیقی جاری ہو جائے گا، برہان کا جاری ہونا اس امر کا محتاج نہیں کہ ہم انہیں تفصیلاً ہی جانیں ورنہ برہان بالکل کسی شے میں بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ علم حادث کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کر سکتا۔

(۴) علامہ نے کہا ہے، اذ یصح الخ اس قول کو جس کی تعلیل قرار دیا ہے اس کے (باقی بر صفحہ آئندہ)

و ثالثاً لادوجه لقوله يمكن ان نعتبرها غير متناهية بل نعلم قطعاً انها غير متناهية فيجری البرہان فیہا بحسب علمنا ولا یحتاج الی علمنا بہا تفصیلاً والالہم یجر البرہان فی شئ قط اذ لا یحیط العلم بالحادث بغیر المتناہی تفصیلاً ابداً۔

و سابعاً قوله اذ یصح لامساس له بما جعله تعلیلاً

اقول اولاً صریح غلط تم تو زمانے کو عرض قائم بالفلک مانتے ہو کہ وہ مقدار حرکت ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولا یفید شبهة عامة فضلا
عن علة۔

وخامساً من العجب قوله اذا وجدت
وجبات نسب بالفعل وكيف
توجد نسبة في الايمان ۔

وسادساً كيف يجتمع غير المتناهي
في الوجود وحصول الترتيب غير
بعيد۔

وسابعاً كيف يتوقف علمه تعالى
بها علو وجودها في الخارج
لكن الفلسفي بجهله يجعل العلم
التفصيلي حادثاً تعالى سبحانه و
تعالى عما يقولون علواً كبيراً۔

وبالجملة فلا غنى في شيء
من هذا بل الجواب ما اقول
بتوفيق الوهاب انما يقتضي البرهان
بامتناع خروج غير المتناهي من
القوة الى الفعل وهو حاصل
ههنا قطعاً فلا معنى لتخلف البرهان
وذلك ان تعلق العلم بشيء

ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ علت تو
کیا عام شبہہ کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔

(۵) وہ فرماتے ہیں کہ جب جواب اور اعراض
خارج میں پائے جائیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل
پائی جائیں یہ قول باعث تعجب ہے، نسبتیں
خارج میں کیسے پائی جائیں گی؟

(۶) غیر متناہی چیزیں وجود میں کیسے جمع ہو سکتی
ہیں؟ ان میں ترتیب کا حاصل ہونا کچھ بعید
نہیں ہے۔

(۷) اللہ تعالیٰ کا ان امور کو جاننا ان کے وجود
فی الخارج پر کیسے موقوف ہو سکتا ہے؟ لیکن
فلسفی اپنی جمالت کی بنا پر علم تفصیلی کو حادث
قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان باتوں سے بہت
بلند ہے جو یہ فلاسفہ کہتے ہیں۔

مختصر یہ کہ یہ جواب کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا،
جواب وہ ہے جو میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے
دیتا ہوں، اور وہ یہ کہ برہان تطبیق کا تقاضا
ہے کہ غیر متناہی کا قوت سے فعل کی طرف نکلنا
محال ہو اور یہ بات اس جگہ قطعاً حاصل ہے
لہذا یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ برہان نہیں
پایا گیا، اور یہ اس لئے کہ کسی چیز کے ساتھ علم کا
(باقی بر صفحہ آئندہ)

تو حرکت سے قائم اور حرکت فلک سے قائم اور قائم سے قائم قائم اور یہ اتساع اُس سے منزہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا یخرجہ من القوة الح
الفعل۔

فأولاً لا ترعى أنه تعالى علم
للحوادث في الانزال انها معدومة
في نفس الامر وستوجد في اوقاتها
فان كانت العلم موجب وجودها
بالفعل كان العلم بانها معدومة
في نفس الامر على خلاف الواقع۔

وثانياً انما اراد الله تعالى وجود
الحوادث في اوقاتنا ولا وجود لها
الابا ارادته تعالى فيستحيل ان
تكون موجودة في الانزال۔

وثالثاً لا ترعى انه تعالى يعلم
كل محال ويعلم ان لو كانت
كيف كان فعلق علمه تعالى به
لم يخرجہ عن الاحالة
فضلا عن العدم وما
سبيل غير المتناهي الا سبيل
سائر المحالات فهو
تعالى يعلمه و يعلم
انه محال ان يوجد

تعلق ہونا اسے قوت سے فعل کی طرف نہیں
نکالتا، اس کے چند دلائل ہیں :

(۱) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ کو ازل میں
حوادث کے بارے میں علم تھا کہ وہ نفس الامر
میں معدوم ہیں اور عنقریب اپنے اوقات میں
پائے جائیں اگر علم کی وجہ سے ان کا وجود بالفعل
ضروری ہوتا تو ان کے بارے میں یہ جاننا کہ
وہ نفس الامر میں معدوم ہیں خلاف واقع ہوگا۔
(۲) اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ حوادث اپنے
اوقات میں پائے جائیں اور ان کا وجود تو
صرف اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہوگا، اس
لئے ان کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

(۳) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ ہر محال کو
جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اگر وہ موجود
ہوتا تو کیسے ہوتا۔ پس اللہ تعالیٰ کا علم
اس سے متعلق ہے اس کے باوجود اس تعلق
نے اسے محال ہونے سے نہیں نکالا، چہ جائیکہ
عدم سے نکال دیتا، غیر متناہی کا معاملہ وہی
ہے جو باقی محالات کا ہے، پس اللہ تعالیٰ
غیر متناہی کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ
اس کا واقع میں پایا جانا محال ہے۔ تمام
(باقی بر صفحہ آئندہ)

ثانیاً قدم فرع وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فانكشف الاعضال والحمد لله ذی
الجلال مع انه الحق الحق عندنا اننا
امنا برئنا وصفاته واسماؤه ولا نشغل
بكنهها ولا نقول كيف حيث لا كيف
ولا علم لنا بذلك ولا سبيل الى
تلك المسالك والله يهدي
من يشاء الى صراط
مستقيم ۱۲ منه غفر له۔

تعریفیں صاحب عظمت و جلال اللہ تعالیٰ کیلئے،
اشکال حل ہو گیا، باوجودیکہ ہمارے نزدیک
صحیح ترین بات یہ ہے کہ ہم اپنے رب اور اسی کی
صفات اور اس کے اسماء پر ایمان لائے ہیں
اور ہم ان کی حقیقت معلوم کرنے کے دے نہیں
ہوتے اور ہم نہیں کہتے کہ کیسے؟ کیونکہ اس جگہ
کیسے والی بات نہیں ہے اور نہ ہی ہمیں علم ہے،
اور ان راستوں تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں ہے،
اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے صراطِ مستقیم کی ہدایت
دیتا ہے ۱۲ (امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ)
کا حاشیہ ختم ہوا) (ترجمہ شرف قادری)

(اقول : قد اوضح بما افاده الإمام أحمد رضا البريلوي قدس سره القوى
أن خروج الغير المتناهي من القوة إلى الفعل محال، وتبين أيضاً أن
تعلق العلم بشئ لا يوجب وجوده في الواقع، لكن بقي ههنا سؤال
معضل : وهو اننا قائلون باحاطة علم الباري تعالى بالامور الغير المتناهية و
وهي مرتبة في علم الباري تعالى فكيف لا يجري فيها برهان التطبيق ولا نسلم
ان البرهان لا يقتضي الامتناع خروج غير المتناهي من القوة إلى الفعل،
انما يقتضي البرهان استحالة الامور الغير المتناهية المرتبة سواء كانت موجودة
ام لا وايضا لما كان علم الباري محيطا بالامور الغير المتناهية فلا بد ان تكون
متناهية عنده تعالى جل مجده فلا مخلص الا في ما قال العلامة عبد الحكيم
السيالكوتي بانها غير متناهية بحسب غلمنا ولا نستطيع ان نعتها بأي عدد
(باقی بر صفحہ آئندہ)

ثالثاً مقصود تو یہ تھا کہ تمھاری ظلمتوں سے خلاص ہو کہ زمانہ قدیم ہے اور وہ مقدار حرکت فلک ہے تو حرکت قدیم ہے تو فلک قدیم ہے تو افلاک و عناصر قدیم ہیں، یہ بجزمِ تعالیٰ باطل اور ظلمتیں زائل اور نجات حاصل، والحمد للہ رب العالمین (سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت)

تنبیہ معضلہ کی ایسی ہی تقریر امتناع انقطاع زمانہ پر کی جاتی ہے کہ منقطع ہو تو عدم کو وجود سے ایسی ہی بعیدیت ہوگی جس میں سابق و لاحق دونوں جمع نہ ہو سکیں، اور وہ نہیں مگر زمانی، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم، اور ہمارے پانچوں جواب بعون الوہاب اس کے رد کو بھی کافی و دافی، کما لا یحفظ فاعرف و للہ الحمد (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، تو جان لے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے لئے حمد ہے۔ ت) اور یہ تعاریز زمانے کے مہم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکت فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جو ہر مستقل ہو غرض عالم میں ہے کچھ بھی ہوا اسکے حدوث و امکان انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا و للہ الحمد یہ تقریر خوب ذہن نشین کر لی جائے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرت ظلمات فلسفہ سے نجات ہے، میں اُمید کرتا ہوں کہ رد فلسفہ قدیم میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عبد اذل کے ہاتھ پر رکھا تھا و للہ الحمد۔

یہ ہیں وہ ۳۰ مقام کہ اُس تذیل میں تھے بعونہ تعالیٰ دو کا با فاضلہ اور اضافہ ہو کہ فلسفہ کی کوئی مہم مردود بات رد سے نہ رہ جائے و باللہ التوفیق۔

مقام سی و یکم

جزر لا یتجزئی باطل نہیں، یہ وہ مسئلہ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا (بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وَأَيُّ آلَةٍ حَاسِبَةٍ أَمَّا بِحَسَبِ عِلْمِ اللَّهِ فَهِيَ مَتْنَاهُ هِيَ، وَأَمَّا كَبَّتْ هَذِهِ الْأَعْضَالُ
الَّذِي هُوَ جَذْرُ رَأْسِهِ جَاءَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَوْفَى أَيْ عَالَمِ كَبِيرٍ أَنْ يَحُلَّ هَذِهِ
الْمَعْضَلَةَ بِأَحْسَنِ وَجْهِ — وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ —

محمد عبد الحکیم شرف القادری

۷ من ذالقعده ۱۴۲۴ھ / الموافق باول ینایر عام ۲۰۰۴م۔

بلکہ اُس کے بطلان پر یقین ٹکلی کیا جاتا ہے فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دلائلِ حجتیٰ کہ بکثرت براہین ہندسیہ قائم کرتے ہیں عقلی تمسک میں بیان ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردّد کو اصلاً جگہ ہی نہیں رہتی اور متکلمین ان دلائل سے جواب نہیں دیتے اپنے سکوت سے ان کا لاجواب ہونا بتاتے ہیں، تو گویا فریقین اس کے بطلان پر اتفاق کئے ہیں، مگر کچھ تعالیٰ ہم واضح کر دیں گے کہ اُس کے رد میں فلاسفہ کی تمام محجّاتیں اور ہندسی برہانیں پادر ہوا ہیں، وباللہ التوفیق یہ مقام چار موقوفوں پر مشتمل ہے:

موقفِ اوّل: اس مسئلہ میں ابطالِ رائے فلسفی اور دربارہ جُزء ہمارا مسدک۔

اقول: و برہنا التوفیق یہاں ہمارا مسدک فریقین سے جدا ہے۔

(۱) ہمارے نزدیک جُزء و لای تجزئی باطل نہیں خلافاً لل حکماء، لیکن دو جُزءوں کا اتصال محال ہے خلافاً لظاہر ما عن جمہور المتکلمین۔ ظاہر ہے کہ اتصال غیر تداخل ہے تو وہ یونہی ممکن ہر ایک میں شئی دون شئی یعنی جُدا اطراف ہوں دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں اور دوسری طرف سے جُدا رہیں ورنہ تداخل ہو جائے گا اور جُزء و میں شے دون شے محال تو وہ اپنی نفس ذات سے اُبی اتصالِ فلسفی کی تمام براہین ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اس اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں۔ وہ خود ہمارے نزدیک نفس ملاحظہ معنی اتصال و جُزء و سے باطل ہے ان تطویلات کی کیا حاجت۔ اُمید کہ اتصال اجزاء امانے سے ہمارے متکلمین کی مراد اتصالِ حسی ہو جیسا انھوں نے نفی دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے کہ یہ اتصال مرنی جس کی غلطی ہے اُن سے مماست جُزء پر جو تغریبات منقول ہیں اسی پر محمول ہیں ورنہ اتصالِ حقیقی کا بطلان محتاج بیان نہیں۔

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطالِ بیہوشی ہے کہ اس کی تعلیمیں قدمِ عالم اگرچہ نوعی کے کفریات لاتی ہیں اس کی کلیت کا ابطال یہاں ہے اور ابطال بالکلیہ بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں تو ہم یہاں مقامِ منع میں ہیں۔ بیہوشی صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکب جسم کا دعوے کرنے کی حاجت نہیں بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابدائے احتمال ہو گا کہ تغلیس مدعی کے لئے اسی قدر کافی۔

(۳) ربّ عزّوجلّ فاعل مختار ہے اُس کے ارادے کے سوا عالم میں کوئی شے مؤثر نہیں، رویت شے نہ اجتماع شرائطِ عادیہ سے واجب نہ اُن کے انقراض سے محال، وہ چاہے تو سب شرطیں جمع ہوں اور دن کو سامنے کا پہاڑ نظر نہ آئے اور چاہے تو بلا شرط رویت ہو جائے جیسے

مجہ تعالیٰ روز قیامت اس کا دیدار کہ کیفیت و جہت و لون و وقوع ضو و محاذات و قُرب و بُعد و مسافت و غیرہ جملہ شرائط عادیہ سے پاک و منزہ ہے۔ اب عادت یوں جاری ہے کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابل البصار نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگر اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرقی ہوتا ہے۔ کوٹھڑی کے روزن سے دھوپ آئے تو اُس میں ایک عمو مستطیل وسعت روزن کی قدر عین محسوس ہوتا ہے یہ نہایت باریک باریک اجزاء متفرقہ کا مجموعہ ہے جن کو بہار منشورہ کہتے ہیں، پرانگندہ و نامتصل، ان میں کوئی جز رُویت کے قابل نہیں، اگر تنہا ہو ہرگز نظر نہ آئے، میں اُن ذروں کو نہیں کہتا جو اُس عمود میں جُدا اُڑتے نظر آتے ہیں بلکہ اُن اجزاء کو جن سے وہ عمود بنا ہے اور جو ایک سجائی شکل کے سوا کسی جز کو نہیں دکھاتا، اُن کی لطافت اس درجہ ہے کہ اُس عمود میں ہاتھ رکھ کر مٹھی بند کرو یا تھ میں کچھ نہ آئے گا مگر کثرت اجتماع بے اقران سے ایک جسم عین طویل غرض بشکل عمود محسوس ہوتا ہے بلکہ دُخان و بخار کی بھی یہی حالت ہے وہ اجزاء ہوائیہ کے ساتھ اجزاء ارضیہ یا مائیکہ ایسے ہی متفرق و باریک و متزعزع ہیں کہ تنہا ایک نظر نہ آئے اور اجتماع سے یہ جسم دُخانی و بخاری نظر آتا ہے بعینہ یہی حالت متفرقانہ اجتماع جو ہر فردہ سے احساس جسم کی ہو سکتی ہے، جسم انھیں متفرق اجزاء لایہ تجزی کے مجموعہ کا نام ہو جن میں کوئی دو جز متصل نہیں اور اُن کا تفرق نظر میں وحدت جسم کا مانع نہیں جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جُدا معلوم ہوتی ہے اور پھر دیوار ایک ہے تنہوں کا کوڑیا تخت کہ ہر تختہ جُدا ہے اور مجموعہ ایک۔ اکثر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وعدہ جسم میں محل نہیں ہوتے، مسام کا فرجہ تمھارے نزدیک انقسام غیر متناہی رکھتا ہے تو ضرور اُس حد صغر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں اور جس میں نہ آئیں۔ اگر کچھ جب کوئی دو جز متصل نہیں تو جو فرجہ اُن کے بیچ میں ہے اُس میں ہوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں، اگر نہیں تو خلا ہے اور اگر ہے تو اس جسم کا اجزاء میں کلام ہو گا اور بالآخر خلا ماننا پڑے گا۔

۱ قول ہاں ضرور خلا ہے، اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ محال نہیں۔

(۴) صغر مسام میں ایک تقریر قاطع ابھی ہم کر چکے، اُس کے علاوہ عادت یوں جاری ہے کہ جب فصل بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو شخصی متصل وحدانی معلوم ہوتی ہے وہ واقع میں اُس کا اتصال نہیں بلکہ جس مشترک میں صُور کمال متعارفہ کا اجتماع اس کا باعث ہوتا ہے کہ اُن کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت مد رک ہوتی ہے اور سطح واحد متصل سمجھی جاتی ہے، کپڑے میں زری کے پھول بہت قریب قریب ہوں، نزدیک سے دیکھو تو ہر پھول دوسرے سے جُدا اور

بیچ میں خلا، مگر دُور سے سارا کپڑا مغرق معلوم ہوتا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ بوجہ بُعد جس نسبت سے پھولوں کے خلا چھوٹے ہوتے گئے اُسی نسبت سے پھول بھی چھوٹے ہوتے جاتے، قریب سے بڑے پھول اور اُن میں بڑا خلا محسوس ہوتا ہے، بعید سے چھوٹے پھول اور اُن میں چھوٹا خلا محسوس ہوتا مگر یہ نہیں ہوتا بلکہ خلا معدوم ہو جاتا ہے اور اُس کی جگہ بھی نہ ہی زری کی صورت محسوس ہو کر ساری سطح زری سے مغرق بے فرقہ معلوم ہوتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام دونوں حالتوں کے ہوں جن میں مسام نظر آئیں وہ اس کپڑے کو قریب سے دیکھنے کی حالت اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں دُور سے دیکھنے کی کہ خلا کے صغر نے سطح کو اجزاء سے مغرق کر دیا کہ جسم متصل و حدانی بلا مسام نظر آیا۔

(۵) ہندسہ کی پنا خطوط موہومہ پر ہے یہاں جب کوئی دو جُز متصل نہیں ضرور ہر دو جُز میں ایک خط موہومہ فاصل ہوگا جس کے دو نقطہ طرف پر یہ دو جُز ہیں خطوط موہومہ ایک حد تک کتنے ہی چھوٹے ہوں اُن کی تقسیم وہاں ہوگی یا مجاراة للفلاسفہ، یہ بھی سہی کہ اُن کی تقسیم غیر متناہی ہے اس تقدیر پر یہ جسم اگرچہ فی نفسہ متصل نہیں اجزائے متفرقہ ہیں تو اجزائے واقعہ کی طرف اس کی تحلیل قطعاً متناہی ہوگی مگر وہ اتصال موہومہ جس کا نام جسم تعلیمی ہے انقسام وہی میں اُس کی تقسیم غیر متناہی لا تقفی ہوگی اگر کئے جسم تعلیمی جسم طبعی ہی کی تو مقدار ہے جب اس کی تقسیم نامتناہی تو اس کی بھی کہ یہ اسی سے منزع ہے۔

اقول پھر بھولتے ہو اُس کی ذات سے منزع نہیں بلکہ ہوتا تو اس کے اتصال سے اس جسم طبعی کو متصل ہی کس نے مانا ہے کہ جسم تعلیمی اس سے منزع یا اُس کی مقدار ہو وہ تو اجزائے متفرقہ ہیں جن میں خطوط فاصلہ کے تو ہم سے ایک مقدار موہومہ ہوگی تو اس کی تقسیموں سے وہی موہومہ منقسم ہوگا نہ کہ جسم طبعی۔

(۶) ہماری تقریر ۴ و ۵ کے ملاحظہ سے واضح کہ اتصال تین قسم ہے حقیقی، حسی، و سہمی، جب اقسام کا ترکیب اس طور پر ہو۔ اول اُن میں اصلاً کسی جسم کو نہ ہوگا اور ثالث جو ہر جسم کو ہے اور ثانی سے اگر یہ مراد لو کہ اگرچہ جس میں مسام ہوں مگر جسم واحد سمجھا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے اور اسی پر تمام احکام شرعیہ و عقلیہ کی بنا ہے، اور اگر یہ مراد لو کہ جس میں اصلاً تفرق کا اور اک نہ کرے تو یہ اُن میں صرف بعض اجسام میں ہوگا جو املس ہوں جس طرح آئینے اور لوہے کا تختہ پالش کیا ہوا۔ (۷) ہمارا دعویٰ نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکیب اس طرح ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کہ بعض کا ترکیب اس طرح ہو، اس سے عین فائدہ ہے ہوئے؛

(ا) فلاسفہ کا اذعان کہ جسم کا ترکیب اجزائے لاتجزئی سے نہیں ہو سکتا باطل ہوا۔

(ب) اُن کلمہ کہ ہر جسم بیولی و صورت سے مرکب ہے باطل ہوا۔

(ج) وہ دلائل کہ ابطال ترکیب پر لائے تھے بیکار و ضائع گئے، کما ستعرف ان شاء اللہ تعالیٰ (ہمیشہ)

کہ عنقریب توجان لے گا اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ (ت)

موقف دوم : اثبات جُز ہم اوپر بیان کر چکے کہ ہمیں اس کی حاجت نہیں صرف امکان کافی ہے تو یہ موقف محض تبرعی ہے ولہذا ہم نے عنوان "مقام" میں یہ کہا کہ جُز باطل نہیں یعنی اُس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہیں، نہ یہ کہ جُز ثابت ہے کہ ابطال فلسفہ میں ہمیں اس کی حاجت نہیں۔ متکلیفین نے یہاں بہت کچھ کلام کیا ہے اور وہ ہمارے نزدیک تام نہیں اگرچہ اُن میں بعض کو شرح مقاصد میں قوی بتایا لہذا ہم اُس سب سے اعراض کر کے اسلامی قلوب مستقیمہ کے لئے بتوفیقہ تعالیٰ خود قرآنِ عظیم سے جُز کا ثبوت دیں۔

فأقول قال المولى سبحانه وتعالى : ومرتفعهم كل ممزق (اور انھیں

پوری پریشانی سے پرانگندہ کر دیا۔ ت) تمزیق پارہ پارہ کرنا۔ ہم نے ان کی کوئی تمزیتی باقی نہ رکھی سب بالفعل کر دیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں تمزیتی موجود مراد نہیں ہو سکتی کہ تحصیل حاصل ناممکن۔ لاجرم تمزیتی ممکن مراد یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا سب بالفعل کر دیا تو ضرور یہ تجزیہ اُن اجزاء پر منتہی ہوا جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ورنہ کل ممزق نہ ہوتا کہ ابھی بعض تمزقیں باقی تھیں اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو نہیں سکا اجزائے لاتجزئی، تو اس تقدیر پر حاصل یہ ہوا کہ اُن کے اجسام تمام اتصالاتِ حیثیہ ہر حصہ اور ہر حصہ کے حصہ باطل فرما کر اُن کے اجزائے لاتجزئی دُور دُور بکھیرنے کہ اب کسی جُز کو دوسرے سے اتصالِ حسی بھی نہ رہا۔ اگر کتنے مراد تقسیم فکی ہے نہ وہی یعنی خارج میں جتنے پارے ہو سکتے تھے سب کر دئے اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہو سکتا ہے تو اجزائے لاتجزئی لازم نہ آئے کہ وہ وہاں بھی قابل اقسام نہیں۔

أقول أولاً تخصیص بلا دلیل باطل و ذلیل۔

عہ یعنی جبکہ ترکیب اجزاء سے فرض کریں ورنہ اجزائے لاتجزئی کی طرف تحلیل تو ضرور مفاد ارشاد ہے کما سیاتی ۱۲ منہ غفر لہ۔

ثانیاً وہم سے اگر مجرّد اختراع مراد ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں اور اگر وہ کہ واقعت رکھے تو ناممکن ہے جب تک واقع میں شے دون شئی یعنی دو حصّے متمازن نہ ہوں۔ فکری و دہی کا فرق انسانی علم قاصر و قدرت ناقصہ کے اعتبار سے ہے شے جب غایت صغر کو پہنچ جائے گی انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے لیکن مولیٰ عزوجل کا علم محیط اور قدرت غیر متناہی جب تک حصول میں شے دون شئی کا تمایز باقی ہے قطعاً مولیٰ تعالیٰ عزوجل اُن کے جدا فرمانے پر قادر ہے تو وہ جو تمیزی فرمائے اس میں کل مرزوق وہیں منتہی ہوگا جہاں واقع میں شئی دون شے باقی نہ رہے اور وہ نہیں مگر جزو و لا تجزئ۔

موقف سوم: ابطال دلائل ابطال۔ ابطال جزّ کے لئے فلاسفہ کے شبہات کثیر ہیں اور بچہ تعالیٰ سب پا در ہوا۔

شبہ ۱: کہ اُن کا نقل مجلس ہے، اجزاء اگر باہم ملاقی نہ ہوں گے حجم حاصل نہ ہوگا تو جسم بنے گا اور ملاقی ہونگے تو اگر ایک جزو دوسرے سے بالکل ملاقی یعنی متداخل ہو جب بھی حجم نہ ہوا، سب جسم واحد کے حکم میں ہوں گے، اور اگر ایسا نہ ہو تو ضرور ایک حصّہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا، تو جزو منقسم ہو گیا جواب باختیارش اول ہے۔

اقول اور حصول حجم کی صورت ہم بتا چکے۔

شبہ ۲: جس میں چاک اول کا رُو چابا ہے۔ اجزاء ملاقی ہوں جب تو وہی متداخل یا انقسام ہے ورنہ اُن میں خلا ہوگا۔ یہ خلا کوئی وضع متماز رکھتا ہے یعنی اس کی طرف اشارہ حصّہ اجزاء کی طرف اشارہ کا غیر ہے یا نہیں، بر تقدیر ثانی اجزاء میں ملاقی ہوگی، بر تقدیر اول یہ خلا عدم صرف نہیں کہ ذی وضع متماز ہے، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزاء سے ملاقی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو عدم صرف ہوا اس سے حجم کیا پیدا ہوگا، حجم تو یوں ہوتا کہ ایک جزو یہاں ہے ایک وہاں، بیچ میں خلا ہے۔ اور اگر ہاں تو بالکل ملاقی یعنی اجزاء کے ساتھ متداخل ہے جب بھی حجم نہ ہوا اور بال بعض ملاقی ہے تو جسم منقسم ہو گیا (سندی علی الجوفوری)

اقول اوّل خطاب اپنے دونوں نقطہ طرف اوب سے ملا ہے یا جدا، بر تقدیر ثانی

یہ نقطہ اس کی طرف کب ہوئے کہ طرف شئی شے سے منفصل نہیں ہوتی، بر تقدیر اول بالکل ملاقی یعنی نقطوں سے متداخل ہے تو خط کب ہوا کہ اس کو امتداد چاہئے، اور اگر بال بعض ملاقی ہے تو نقطہ منقسم ہو گیا۔

ثانیاً وَهُوَ الْحَلُّ جہالت کے سر پر سینگ نہیں ہوتے شق اخیر مختار ہے یہ خلا ذو وضع ہے اور اجزا سے ملاتی ہے اور ملاقات بالبعض ہے اور منقسم خلا ہوا نہ کہ جُز، ہر دو جُز کے بیچ میں خلا ایک خط موہوم ہے جس کے دونوں نقطہ طرف دونوں جُز واقع فی الطرف پر منطبق ہیں اور بیچ میں امتداد خطی، تو یہ خلا و خط منقسم ہیں نہ کہ اجزا اور نقطہ۔

شعبہ ۳: دوسرا فریوں چاہا کہ ہم اُس خلا کو اجزا سے بھریں گے تو اب تو ملاتی اجزا ہو جائے گی، اور اگر کبھی نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہوتی تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آتی، اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر بھر جائے اور ایک جُز سے کم کی جگہ رہے تو جُز منقسم۔ (سندیلی)

اقول اولاً دو جُزوں کا ملنا محال تو بھرنے کا قصد قصہ محال جیسے کوئی کہے کہ خط اب میں ہم برابر نقطہ رکھیں گے، اب تین حال سے خالی نہیں، یا متناہی نقطوں سے بھرے گا یا غیر متناہی سے کہ دو محصوروں میں محصور ہوں گے یا نہ بھرے گا یعنی ایک نقطہ سے کم کی جگہ خالی رہے گی کہ موجب تقسیم نقطہ ہے اور بہر صورت متالی نقاط لازم، اس سے یہی کہا جائے گا کہ احمق دو نقطے برابر ہو سکتے ہی نہیں نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہو کس۔

ثانیاً خدا کی تقسیم لا متناہی ہونے سے امتداد موہوم کی تقسیم نامتناہی ہوتی نہ کہ جسم کی۔
ثالثاً اگر نظر میں تقسیم جسم ہونے سے واقع میں اُس کی تقسیم ہو جائے تو کیا ایسی ہی غیر متناہی تقسیم مطلوب تھی کہ جسم کا تالف اجزائے لایتجزی سے اور اُن کے خلاؤں کے ذریعہ سے جسم کی تقسیم نامتناہی لا متناہی قسمت تو جُز سے بھاگنے کو لیتے تھے جب اجزا موجود پھر لا متناہی پر خوشی کا ہے۔
شعبہ ۴: اجزائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے وہ اُن کو ملاتی سے مانع ہے در نہ داخل ہوگا جُرم نہ بنے گا، اور یہ مانع یوں ہی ہوگی کہ ایک طرف سے ایک جُز سے ملا ہو دوسری طرف سے دوسرے جُز سے تو ضروریہ طرفین ممتاز فی الوضع ہوں گی کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جدا ہوگا جب تو ایک طرف سے اس سے دوسری سے اس سے ملنا ہوگا اور جب اس کے لئے طرفین ممتاز فی الوضع ہیں تو ضرور اس میں شے دون شے فرض کر سکتے ہیں تو انقسام ہوگا اگرچہ وہما۔

اقول یہ وہی شعبہ اولی عبارت آخری ہے اور جواب واضح نہ کوئی جُز دوسرے سے ملا نہ دو جُزوں کا مانع لقا بلکہ تھا مانع بیچ کا خلا جیسے نقطتین طرف کو امتداد خط۔

شعبہ ۵: ایک جُز دو جُزوں کے ملتی پر ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہوگا جُز و لایتجزی نہ ہوگا کہ ملتی پر ہونے کے یہی معنی کہ اُس کا ایک حصہ ایک جُز پر ہے دوسرا دوسرے پر، لیکن ملتی پر

ہو سکتا ثابت ہے تو لا تجزئی ہونا باطل۔

اقول وہ تو باطل نہیں بلکہ ایک جُز کا دو کے ملنے پر ہونا ہی باطل ہے کہ اتصال جُزین محال، اس کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں،

(۱) جب مسافت اجزائے لا تجزئی سے مرکب ہے اور ایک جُز اس پر حرکت کرے یعنی اُس کے ایک جُز سے منتقل ہو کر دوسرے جُز پر آئے تو ظاہر ہے کہ دونوں جُز اس حرکت کے مبدؤ منتہی ہوئے اور حرکت نہ مبدؤ میں ہوتی ہے نہ منتہی میں بلکہ بینہما تو ضرور حرکت اُس جُز کے لئے اُسی وقت ہوتی جب اُن دونوں کے بیچ میں تھا یہی ملتے پر ہوتا ہے۔

اقول سب اعتراضوں سے قطع نظر مسافت کے دو جُز متصل ہونا محال بلکہ ہر دو جُز میں ایک امتداد موہوم فاصل ہے۔ جُز متحرک وقت حرکت اس امتداد میں ہوگا۔

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جُز (۱ ب ج ع کا س سے مرکب فرض کریں خط کے اوپر ۱ کے محاذی ایک جُز ح ہے اور خط کے نیچے ۳ کے محاذی ایک جُز ط اس شکل پر ح ۱ ب خ غ کا ۳ ۱ ب فرض کرو کہ ح ط کی طرف اور ط ح کی طرف مساوی چال سے چلے تو ضرور بیچ میں ایک دوسرے کی محاذات میں آئیں گے، یہ محاذات نہ نقطہ ح پر ہوگی جب تک ح نقطہ ح پر آئیگا، ط نقطہ ح پر ہوگا ابھی محاذات تک نہ آیا نہ نقطہ ح پر ہوگی کہ جب ح نقطہ ح پر آئے گا ط نقطہ ح پر پہنچے گا محاذات سے گزر گیا ہوگا ضرور ج و ع کے بیچ میں ہوگی تو اُس وقت ح ط دونوں ج و ع کے ملتے پر ہوں گے۔

اقول یہ بھی اتصال اجزاء پر مبنی اور وہ محال بلکہ ج و ع میں امتداد موہوم ہے اُس کے منقص پر یہ محاذات ہوگی۔

(۳) ایٹم اجزائے طاق مثلاً پانچ جُز (۱ ب ح ع کا س سے مرکب میں خط کے اوپر دو جُز ح و ط ہوں ایک ۱ پر دوسرا ۳ پر اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں تو ضرور جُز وسطانی ح پر آکر ملیں گے تو ح ان دونوں کے ملتے پر ہوا۔

اقول یہ فرض محال ہے وہ مساوی چال سے چلیں یا مختلف سے، یا ایک چلے دوسرا ساکن

عہ **اقول** جُز کا اُن اجزاء سے ملنا ہی محال ہے مگر حرکت بلا اتصال بہ تبدل محاذات بھی ہو سکتی ہے لہذا ہم نے فرض یہ کلام نہ کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

رہے، بہر حال محال ہے کہ کہیں مل سکیں کہ اتصال جزئین ممکن نہیں جیسے دو جسم کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی یا مختلف سیر سے چلیں یا ایک ہی چلے، بہر حال بعد تلاقی و قوف واجب کہ تداخل محال یہاں قبل تلاقی و قوف لازم کہ اتصال محال بقائے میل موجب حرکت نہیں جبکہ کوئی مانع ہو اور لزوم محال سے بڑھ کر اور کیا مانع وہاں امتناع تداخل نے تلاقی پر حرکت روک دی اگرچہ میل باقی ہو یہاں استحالہ اتصال قبل تلاقی روک دے گا، اگر کہئے کہاں روکے گا، جہاں رکیں ضرور ان میں ایک امتداد موہوم فاصل ہوگا جس کی تقسیم نامتناہی ہو سکتی ہے، تو ممکن ہے کہ ابھی اور بڑھیں، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا۔

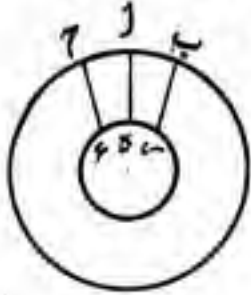
اقول یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا کہ جب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے تو محال ہے کہ کوئی متحرک اسے قطع کر سکے اور اس کا جواب تم ہی دیتے ہو کہ یہ انقسام بالفعل نہیں موجود بالفعل امتداد متناہی ہے کہ قطع ہو جائے گا وہی جواب یہاں ہے، یوں نہ سمجھو تو یوں سہی، آیا کبھی وہ وقت آئے گا کہ اب ان کی حرکت موجب تلاقی ہو یا بوجہ لامتناہی تقسیم کبھی نہ آئے گا، بر تقدیر ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے اور کبھی نہ ملیں گے کہ کوئی جز ان کے ملتے پر ہو، اور بر تقدیر اول جہاں وہ حرکت رہیگی کہ اب ملا دے وہیں رک جانا واجب ہوگا۔

شبیہ ۶: بار بار حرکت سرعہ و بطیہ متلازم ہوتی ہیں (اسے بوجہ ثابت کیا ہے ان سے تطویل کی حاجت نہیں ایک مثال آسپا بس ہے) ظاہر ہے کہ چکی کا دائرہ قطبیہ (جو اس کی کیلی کے پاس ہے) چھوٹا ہے اور دائرہ طوقیہ (جو اس کے بیرونی کنارے پر ہے) بڑا ہے، دونوں دائروں پر ایک ایک جزیے یقیناً دونوں ایک ساتھ دورہ پورا کریں گے، جز قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ طے کیا اتنی ہی دیر میں جز طوقی نے وہ بڑا دائرہ، تو اس کی بطیہ اس کی سرعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجئے کہ دائرہ طوقیہ دائرہ قطبیہ کا دس گنا ہے تو جتنی دیر میں جز قطبی ایک جز مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جز طوقی دس گنا چلے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کریگا قطبی ایک جز کا دسواں حصہ چلے گا تو جز منقسم ہو گیا۔ یا یوں کہئے کہ جز طوقی جتنی دیر میں ایک جز چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جز چلا تو سرعہ بطیہ برابر ہو گئیں اور ایک جیسے نہ چلا تو بطیہ سرعہ بڑھ گئی اور دونوں باطل ہیں، لا جرم ایک جز سے کم چلے گا، اور یہی انقسام ہے۔ اس شبہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا۔ نظام تو طغرے کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دس گنا کی نسبت ہے جو قطبی جتنی دیر میں ایک جز متصل پر منتقل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں سب سے نو جز چھوڑ کر دسویں جز پر ہو جائے گا تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جز تک قطع ہی نہ کئے تھے کہ اتنی دیر میں قطبی کے لئے جز کا کوئی حصہ ہو بلکہ

دونوں ایک ہی ایک جُز چلے مگر یہ جُز متصل اور وہ نُوجُز کے بعد والا جُز تو سریع و بطی برابر بھی نہ ہوں اور متلازم بھی رہیں اور انقسام جُز بھی نہ ہوا مگر یہ ایسی بات ہے جسے کوئی ادنیٰ عقل والا بھی قبول نہیں کر سکتا کہ متحرک بیج میں اجزائے مسافت کو ایسا چھوڑ جائے کہ نہ انہیں قطع کرے نہ ان کے محاذی ہو اور دفعۃً ادھر سے ادھر ہو رہے کم از کم نُوجُزوں کی محاذات پر تو گذرا اور ہر جُز کی محاذات ایک حصۃ حرکت سے ہوتی اتنی دیر میں جُز قطبی ساکن رہا تو حرکتیں کا متلازم نہ ہوا اور متحرک ہوا تو ضرور ایک جُز سے کم قطع کیا۔ ہمارے متکلیف متلازم حرکتیں کے منکر ہوئے اور مان لیا کہ جب تک طوقی مثلاً نُوجُز چلے قطبی ساکن رہے گا۔ جب وہ نویں سے دسویں پر آئے گا یہ اپنے پہلے سے دوسرے پر ہو جائے گا تو نہ ساتھ چھوٹا نہ سریع و بطی نہ برابر ہوں نہ جُز کا انقسام ہوا اُس پر رد کیا گیا کہ ایسا ہو تو چکی کے اجزاء سب متفرق ہو گئے کہ طوقی چلیں گے اور قطبی ساکن رہیں گے، یوں ہی بیج والے اپنے اپنے لائق بٹھریں گے کہ معیت باقی رہے تو چکی اگرچہ کیسے ہی مضبوط لوہے کی ہو اُس کے تمام اجزائے لائق تجرشی گھماتے ہی سب متفرق ہو جائیں گے اور بٹھراتے ہی سب بدستور ایسے جم جائیں گے کہ ہزار چیلوں سے جدا نہ ہو سکیں، پھر ہر دائرے کے اجزاء کو اتنی عقل درکار کہ مجھے آشنا ٹھہرنا چاہئے کہ ساتھ نہ چھوٹے، اس کا جواب التزام سے دیا کہ ہاں یہ سب کچھ فاعل مختار عز وجلالہ کے ارادے سے ہوتا ہے، فاعل مختار پر ہمارا ایمان فرض ہے مگر بدایت عقل شاہد کہ وہ ایسا کرتا نہیں جس طرح ممکن ہے کہ وہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اُٹھ کر آئے ہیں اس کے پائے علماء فضلہ ہو گئے ہوں..... وسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں قطعاً قادر مطلق عز و مجدہ کی قدرت اسے شامل، مگر ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں معہذا چکی نہ سہی خود اپنے دونوں ہاتھ پھیلا کر ایڑیاں جھا کر گھومے تو قطعاً اُس کے ہاتھوں کی انگلیوں نے جتنی دیر میں بڑا دائرہ طے کیا پاؤں کی انگلیوں نے اتنی ہی دیر میں چھوٹا دائرہ، تو اُن کی ایک جُز مسافت کے مقابل اُن کے لئے جُز کا حصہ آئے گا یا آدمی کے اجزاء بھی چکی کی طرح متفرق ہو جائیں گے آدمی ریزہ ریزہ پاش پاش ہو گیا اور اُسے خبر نہ ہوئی، اُس کا الزام کیونکہ معقول، انفار متفلسفہ کو اس طغروہ تفریق احزاء پر بہت قہقہے لگانے کا موقع ملا، ابن سینا سے مشدق جو نیوری تک سب نے اس کا مضحکہ بنایا۔

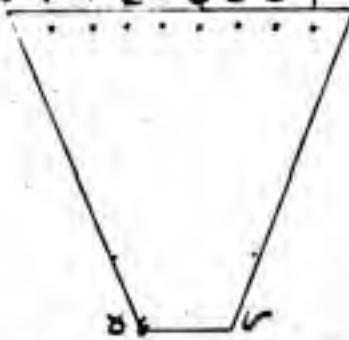
و انا قول و باللہ التوفیق (اور میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) بات کچھ بھی نہیں، مسافت اگر جو ہر فردہ سے مرکب ہوگی ہرگز دو جو ہر متصل نہ ہونگے اُن میں

امتداد موہوم فاصل ہوگا، اب جُز طوقی کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت جُز قطبی کے برابر ہیں جب ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت میں اُن کا فاصلہ اُن کے فاصلے سے دس گنا ہوگا، طوقی جتنی دیر میں ایک جُز قطع کرے گا اتنی ہی میں قطبی بھی، مگر مساوات نہ ہوئی، کہ اُس نے بڑی قوس قطع کی اور اس نے چھوٹی، اس شکل پر طوقی لپرتھا اور قطبی ۵ پر، جب وہ ایک جُز طے کرے گا



یعنی ب پر آئے گا۔ یہ بھی ایک جُز چلے گا س پر ہوگا اس نے قوس لب قطع کی اور اُس نے قوس ۵ س، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً لب میں دس جُز ہیں اور س ۵ میں یہی دو، اس شکل پر تو جب طوقی ایک جُز چلے گا یعنی ۱ سے ۷ پر ہوگا قطبی ایک جُز نہ چلے گا بلکہ جب وہ نو جُز چل کر اسی ب پر آئے گا یہ ایک جُز چل کر ۵ سے س پر ہوگا اور جُز کا

انقسام نہ ہوا بلکہ امتداد فاصل کا یعنی جب طوقی ۱ سے ۷ پر آئے گا قطبی اس فاصلے کا جو ۵ سے س تک ہے نواں حصہ قطع کرے گا جب وہ ۶ پر ہوگا یہ اس فاصلے کا $\frac{2}{9}$ طے کرے گا وہ کذا تو نہ ظہر اچھا نہ تقریقی اجزاء، نہ انقسام جُز، نہ تساوی حرکتیں، نہ ان کا تلازم۔ اصلاً کوئی محذور لازم نہیں واللہ الحمد وہ سارے مصائب اتصال اجزاء مانتے پر تھے اور وہ خود محال۔



شعبہ ۷: تلازم سرلیعہ و بطیئہ جن وجوہ سے ثابت کیا جن کو چھوڑ دیا کہ وہ خود ہمیں مسلم ہے حجت اثبات نہیں اُن میں سے ایک وجہ کو خود مستقل شبہ کرتے ہیں۔ یوں کہ ایک خط فرض کیجئے تین جُز سے

عہ سیالکوٹی نے شرح مواقف میں اس سے یہ جواب دیا کہ اصحاب جُز ایک جُز و منفرد کا وجود ہی نہیں مانتے اس کی حرکت درکنار اور یہ جواب شرح مقاصد سے ماخوذ ہے اور اس سے تیسری وجہ اور مستفاد کہ ان وجوہ پر حرکت کے قائل نہیں جن سے محال لازم آتا ہے۔

اقول یہ جواب اگر صحیح ہو تو شبہ پنجم کی وجوہ ثلاثہ سے بھی ہو سکے گا مگر اس کی صحت میں نظر ہے، جُز من حیث ہو جُز ضرور منفرد نہ ہوگا مگر جب جُز و لایتجزئی ممکن جو ہر فرد کیوں ناممکن، اور جب وہ ممکن تو اس کی حرکت کیوں محال، اور جب حرکت ممکن تو اس کو حرکت میں کیا استحالہ، بدایت عقل (باقی بر صفحہ آئندہ)

مرتب لُب ح دوسرا دُجُر۔ سے ۵۶ یہ دوسرا اُس پہلے پر ہے یوں کہ ل کے مقابل ۴، اور ب کے محاذی ۵ اور اس دوسرے پر ایک جُر۔ م اس کے ۶ پر ہے۔ اس شکل پر اب فرض کرو خط ۵۶ خط لُب ح پر بقدر ایک جُر۔ کے حرکت کر لے تو ضرور م کہ اس پر رکھا ہے بالعرض وہ بھی متحرک ہوگا اگر خود حرکت نہ کرتا اس حرکت سے یہ شکل ہو جاتی م ل سے منتقل ہو کر ب پر آیا ۵ ب سے چل کر ڈ پ ج ح پر اور م حرکت عرضیہ کے سبب ۵۶ ل سے ہٹ کر ب پر لیکن فرض کرو کہ اس نے اپنی ذاتی حرکت بھی ایک جُر۔ کی تو شکل لُب ج یوں ہوتی م کہ م ایک جُر۔ حرکت عرضیہ سے ہٹا، ورنہ ایک جُر۔ حرکت ذاتیہ سے اور ل سے لُب ج ح کے مقابل ہو گیا، تو جتنی دیر میں م نے اپنی مجموع حرکتیں سے دُجُر۔ قطع کئے ب و ج اتنی دیر میں ۶ نے ایک ہی جُر۔ طے کیا ب تو جتنی دیر میں م اپنی مجموع حرکتیں سے ایک جُر۔ قطع کر کے ب کے محاذی آیا ہوگا ظاہر ہے کہ اتنی دیر میں ۶ نے ب سے کم قطع کیا ہوگا تو جُر۔ منقسم ہو گیا۔

اقول یہ سب طے ہے اولاً م کا خط ۵۶ سے اتصال کہ اُس کی حرکت سے حرکت عرضیہ کرے محال کہ اتصال جُر۔ بین ممکن نہیں۔

ثانیاً لُب ح سب اجزائے متفرق ہیں اور اُن میں امتداد فاصل تو جتنی دیر میں م مجموع حرکتیں سے ب کے محاذی ہوگا اتنی دیر میں ۶ اُس نصف امتداد کو طے کرے گا جو ل و ب میں ہے نہ کہ نصف جُر۔ کو۔

شبه ۸ : وجہ تلازم سرلیہ و بطیہ سے ایک اور وجہ حکمتہ العین میں مستقل شبه قرار دیا اُس کا ذکر بھی کر دیں کہ کوئی متروک نہ سمجھے۔

اقول اُس کا ایضاح یہ کہ ایک لکڑی زمین میں نصب کرو، طلوع آفتاب کے وقت اُس کا سایہ رُوئے زمین پر جانب مغرب پھیلا ہوگا جس کی مقدار دائرہ زمین کے ایک حصہ کی قدر ہوگی، آفتاب جتنا بلند ہوتا جائے گا سایہ سمٹتا آئے گا یہاں تک کہ جب آفتاب آسمان کا ربع دائرہ قطع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شاہد ہے کہ متحرک کے لئے اُس نحو حرکت میں کوئی استحالہ نہیں تو وہ ناشی نہ ہوا مگر فرض جو ہر فرد سے فافہم با ایں ہمہ جب ان سب کے تسلیم پر ہمارے پاس جواب شافی موجود ہے تو ان کے انکار کی کیا حاجت وہ بھی بشکل مدعی کہ بار ثبوت ہم پر ہو ۱۲ منہ غفرلہ۔

کر کے نصف النہار پر پہنچے گا سایہ اپنی انتہائے کمی کو پہنچے گا اگر آفتاب اُس جگہ کے سمت الراس سے جنوب یا شمال کو ہٹا ہوا ہو اور عین سمت الراس پر ہو تو سایہ منعدم ہو جائے گا۔ بہر حال جتنی دیر میں آفتاب نے اپنے فلک کا ربع دائرہ قطع کیا کہ کروڑوں میل ہے اتنی دیر میں سایہ نے دائرہ زمین کا یہ حصہ قطع کیا جس پر وقت طلوع پھیلا ہوا تھا یا اُس سے بھی کچھ کم۔ اگر دوپہر کو بالکل منعدم نہ ہو گیا یہ سرعیہ بطیئہ کا تلازم تھا اور یہیں سے ظاہر کہ آفتاب جتنی مقدار قطع کرے گا سایہ اس سے بھی بہت کم کہ اسے یہ چھوٹی مسافت آفتاب کی اس بڑی مسافت کے ساتھ ساتھ قطع کرنا ہے تو اُسی نسبت سے اُس کے بڑے حصوں کے مقابل اُس کے چھوٹے حصے بڑیں گے اور شک نہیں کہ آفتاب کا ارتفاع انتقاض ظل کی علت ہے اب اگر مسافت اجزائے لاتجزائی سے مرکب ہو اور فرض کریں کہ آفتاب نے ایک جز قطع کیا تو سایہ اتنی دیر میں اگر ساکن رہے یعنی نہ گھٹے تو معلول کا علت سے مختلف ہو اور یہ محال ہے، اور اگر حرکت کرے یعنی گھٹے تو اس کی حرکت بھی اگر ایک جز یا زائد ہو تو بطیئہ سرعیہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہو گئی، لاجرم ایک جز سے کم ہوگی، اور یہ اقسام ہے۔

اقول قطع نظر اس سے کہ سایہ کوئی شے باقی مستمر متحرک متزائد یا متناقص نہیں آفتاب دو لمحہ ایک مدار پر نہیں رہتا اور ہر مدار کی تبدیل پر پہلا سایہ معدوم ہو کر دوسرا جدید حادث ہوگا کہ اُس وقت جو حصہ زمین مواجد شمس تھا اب مستور ہے اور جو مستور تھا اب مواجد ہے اور ہر نیا طلوع سے دوپہر تک کم حادث ہوگا اور دوپہر سے غروب تک پہلے سے زائد نہ کہ ایک ہی سایہ گھٹتا بڑھتا رہا تو یہاں نہ کوئی حرکت ہے نہ متحرک نئے نئے سائے مختلف المقدار ہر لمحہ جدید پیدا ہونے کو مجازاً حرکت کہہ لو جواب وہی ہے کہ مسافت میں اجزائے متصل نہیں بلکہ متفرق، اور اُن میں امتدادات و تہمیبہ فاصل، تو ایک جز سے دوسرے پر آفتاب نہ آئے گا مگر ایک امتداد طے کر کے سایہ اس کے حصوں میں سے کوئی حصہ کم ہوگا جیسا جز طوقی و قطبی کے حرکات میں گزرا بالجلد اجزائے نہیں مگر حدود مسافت کی طرح جن کی لحظہ بلحظہ تبدیل سے حرکت تو سلیطہ متحرک کو بین الغایتین جدید نسبتیں حاصل ہوتی ہیں اور حرکت قطعیہ میں انہیں کی موافقات ہوتی ہے۔ اب اگر کوئی کہے کہ یہ حدود بلاشبہ نقاط غیر منقسمہ ہیں، آفتاب جتنی دیر میں ایک حد طے کرے سایہ ضرور اس سے کم طے کرے گا ورنہ سرعیہ و بطیئہ برابر ہو جائیں گی، تو نقطہ منقسم ہو گیا، اس کا جواب یہی دو گئے کہ دو نقطے متصل نہیں وہی جواب یہاں ہے۔

شبہ ۹: جز متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل اب اگر مضلع ہو تو جانب زاویہ غیر جانب ضلع

ہوگی، انقسام ہو گیا اور اگر کرہ ہو تو جب کرے ملیں (یعنی دو کرے متصل ہوں اور تیسرا اُن دونوں کے اوپر) ضرور فرج کہ بیچ میں رہا ہر کرے سے چھوٹا ہوتا ہے تو جُز منقسم ہو گیا (متن و شرح حکمت العین)
اقول اولاً جُز کا متناہی یعنی صاحب نہایت ہونا سلم نہیں متناہی وغیرہ متناہی امداد کے اقسام ہیں ولہذا تصریح کرتے ہیں کہ خط کے لئے جہت بمعنی نہایت صرف دو ہیں عرض میں وہ امداد ہی نہیں رکھتا کہ نہایت ہو۔

ثانیاً اگر متناہی عدم امداد کو بھی شامل مانیں تو شکل بے امداد ممکن نہیں کہ وہ ایک یا زائد حدود کے احاطے سے بنتی ہے احاطہ کو دو چیزیں درکار: محیط و محاط۔ اور اثنینیت بے امداد معقول نہیں۔ ہر شکل متناہی ہے ہر متناہی متشکل نہیں جیسے نقطہ وہ اور جُز خود اپنے نفس کے لئے حد ہیں نہ کہ اُن کو کوئی حد محیط۔

ثالثاً ہم فرض کرتے ہیں کہ کرے ہوں گے اور فرج رہنا اتصال پر موقوف، اور وہ محال اگر کہئے اتصال محال سہی مگر عقل حکم کرتی ہے کہ اگر متصل ہوتے ضرور ان کے فرجے ان سے چھوٹے ہوتے، امتناع اتصال اس حکم عقل کا نافی نہیں تو ضرور فی نفسہ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان سے چھوٹی مقدار پیدا ہو اگرچہ خارج سے وہ صورت محال ہے۔

اقول اولاً یہ جب تھا کہ نظر بنفس ذات ان کا اتصال ممکن اور خارج سے محال بالغیر ہوتا مگر ہم بتا آئے کہ جُز کی نفس ذات آبی اتصال۔

ثانیاً حل یہ کہ یہاں یہ حکم عقل ہرگز نہیں بلکہ یہ ہے کہ اگر متصل ہوتے متداخل ہوتے کہ ایک طرف ملنے دوسری طرف جھونکی اُن میں اصلاً صلاحیت نہیں جیسے دو خط جب اپنے طول میں ایک دوسرے کی طرف متحرک ہوں ملتے ہی اُن کے دونوں نقطے متداخل ہو جائیں گے نہ کہ متجاوز رہیں اور جب متداخل ہوتے فرجے کہہ رہے آتے، اگر کہئے نقطے عرض ہیں اُن کا متداخل ممکن، یہ تو جو ہر ہیں ان کا متداخل کیونکر ممکن۔

اقول چھٹی تو ان کا اتصال محال ہوا کہ وہ بے متداخل ناممکن تھا اور متداخل محال، اگر کہئے ہم تو نفس حکم عقل بر تقدیر اتصال میں کلام کرتے ہیں۔

اقول ہاں اس فرض مخترع پر ضرور انقسام ہو جاتا اور حرج نہیں کہ محال محال کو مستلزم ہوا جیسے فلسفی اگر حمار ہوتا ضرور ناہقی ہوتا اور اس تقریر پر تمہیں اس سارے تجسم تشکیلی و مضلیع و کرہ و فرج کی حاجت نہ تھی کہ اُن کا نفس اتصال بلا متداخل ہی موجب انقسام۔

سابعاً مستدل نے عبث تطویل کی نفسِ گرویت ہی مستلزمِ انقسام کہ اُس میں فرض مرکز و محیط سے چارہ نہیں اور سر اُس میں وہی ہے کہ شکل بے امتداد ناممکن، اور اسی میں اُس کا جواب ہے کہ جب جُز میں امتداد نہیں شکل کہاں۔

شبیہ ۱۰: گُرے پر منطقہ اپنے تمام موازی دائروں سے بڑا ہے۔ اب اگر کسی موازی میں اُس کے ہر جُز کے مقابل ایک جُز ہے تو جُز و کل مساوی ہو گئے کہ دونوں میں اجزا برابر ہیں، لاجرم لازم کہ اس کے ایک جُز کے مقابل اُس میں ایک جُز سے کم ہو اور یہی انقسام ہے۔

اقول اجزا کسی میں متصل نہیں اُن میں امتداد فاصل ہیں تو اولاً ممکن کہ دونوں میں اجزا مساوی ہوں، اور گُروں کی تساوی نہ ہو کہ بڑے میں اجزا زیادہ فصل پر ہوں گے چھوٹے میں کم پر۔

ثانیاً بلکہ ممکن کہ چھوٹے میں اجزا زائد ہوں اور بڑا زیادت امتداد سے بڑا ہو۔
ثالثاً اگر کم ہی ہوں تو جُز منقسم نہ ہوگا بلکہ امتداد کما صرصاراً (جیسا کہ متعدد بار گزر چکا ہے۔ ت)

شبیہ ۱۱: جب کسی شاخص کا ظل اس کا دو چند ہو جائے جیسا وقتِ عصر حنفی میں تو نصف ظل ظل نصف ہوگا۔ اب اگر وہ شاخص خط جوہری اجزائے طاق مثلاً پانچ سے مرکب ہے تو اُس کی تنصیف جُز کی تنصیف کر دے گی۔

اقول اولاً بدستور امتداد کی تنصیف ہوگی اور اگر اُس کے منصف پر کوئی جُز نہیں جب تو ظاہر، اور اگر ہے تو وہی جُز نصفین میں حدِ فاصل ہوگا نہ کہ منقسم۔
ثانیاً یہ اس پر مبنی کہ خط جوہری کا سایہ پڑے اور یہ مسلم نہیں کہ وہ صاحب نہیں ہو سکتا کما سیاقی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت)۔

شبیہ ۱۲: جسم اگر اجزا سے مرکب ہوتا جُز اُس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا کہ اس کے تعقل سے پہلے متعقل ہوتا تو نہ محتاج اثبات ہوتا نہ کہ اکثر عقلاً اُس کے منکر۔

اقول ایک یہ شبہ عقل فلاسفہ کے قابل ہے میں اس کی حکایت کو اس کے رد سے معنی رکھوں گا اور صرف اتنا کہوں گا کہ جسم اگر بیہیولی و صورت سے مرکب ہوتا بیہیولی اس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا لہذا اب کہو گے بیہیولی تو جُز خارجی ہے نہ کہ عقلی۔
اقول پھر جُز میں اسے کیوں بھولے۔

شعبہ ۱۳: تین خط اجزائے لائتجزئی سے مرکب آپس میں متماس، فرض کریں ان میں ایک فلک الافلاک کے قطر پر منطبق ہو اور اس کے ایک جانب خط لب دوسری طرف خط ح ۶ اس شکل پر (۱۳) اور اسے ۶ تک ایک خط ملائیں ضروریہ خط ۶ ایک قطر فلک الافلاک پر ہوگا کہ اس کے مرکز پر گزرا ہو اور دونوں طرف محذب سے ۶ ملاصق ہے، تو ثابت ہوا کہ اگر خط کا اجزا سے ترک ممکن ہو تو فلک الافلاک کا قطر تین جز کی قدر ہو اس سے بڑھ کر اور کیا استعمالہ درکار (حواشی فخریہ)۔



اقول توجیہ و تقریب یہ ہے کہ ۵۱ قطر ہے اور لب ح ۶ اس کے مقارن و موازی چاروں طرف اس کے مساوی فصل پر ہیں تو ۵۱ - ۵۲ ج. ب. س. - ۶ چاروں قوسیں برابر ہیں تو ان کے یہ چاروں زاویہ ۵۱ - ۵۲ ج. ب. س. - ۶ س. ۵۱ - ۵۲ ج. ب. س. - ۶ مساوی قوسوں پر پڑے

مساوی ہیں، تو مثلث ۵۱ - ۵۲ ج. ب. س. - ۶ سے یہ دونوں زاویہ اور قوسیں ۵۱ - ۵۲ ج. ب. س. - ۶ اور دونوں زاویہ ۵۱ - ۵۲ ج. ب. س. - ۶ برابر ہیں تو یکجہ شکل ۵۱ - ۵۲ ج. ب. س. - ۶ لاجرم ۵۱ - ۵۲ ج. ب. س. - ۶ جس پر خط ۶ گزرا مرکز ہے اور وہ ۵۱ - ۵۲ ج. ب. س. - ۶ دونوں کنارہ محذب پر بھی گزرا ہے، تو قطر فلک الافلاک سے اور ضرور وہ ان تین خطوں سے ایک ہی ایک جز لے گا لب سے ۵۱ - ۵۲ ج. ب. س. - ۶ سے ۶ کہ اگر طرفین میں کسی سے دو جز پر گزرے تو زاویہ پیدا ہو کر دو خط ہو جائے گا یوں مزاح اور وسطانی سے دو جز لے تو دو زاویے پیدا ہو کر تین خط یوں اس کے برابر ہوگا کہ یہ تقریب شعبہ ۱۳ علامہ بحر العلوم قدس سرہ نے حواشی صدرائیں اس کا یہ رد فرمایا کہ اصل جز پر اس وصل خط کا امکان ممنوع۔

اقول ہر دو نقطوں میں وصل خط اگرچہ وہاں کا امکان بدیہی ہے صالح انکار نہیں رہا یہ کہ پھر جواب صحیح کیا ہے۔

اقول واضح ہے خطوط جوہری کا اتصال محال ضرور ان میں امتداد فاضل ہوگا۔ اسے مرکز تک نصف قطر فلک الافلاک ہوگا اور مرکز سے ۶ تک دوسرا نصف۔

شعبہ ۱۴: ہر متجزئی اپنی جانب بائیں کی غیر ہوگی یونہی تمام جہات مقابلہ اور یہ حکم بدیہی ہے تو قطعاً ہر متجزئی جمیع جہات میں منقسم ہوگا، تو نہ ہوگا مگر جسم تو جو ہر فرد و خط جوہری وسط جوہری خود ہی محال

ہیں نہ کہ اُن کا جسم سے ترکیب (مواقف و شرح) مراد متجزی سے متجزی بالذات ہے کہ اسی کو جہات درکار بخلاف نقطہ و خط و سطح عرضیات کہ ان کا تجزیہ تبعیت جسم ہے تو ان کے لئے جہات متصور نہیں۔ (سید ملا عبد الحکیم نے حاشیہ میں جواب دیا کہ یہ بڑا بہت بڑا بہت وہم ہے۔ مالوف و معبود اشیائے منقسمہ ہیں اُن میں جہات ایسی ہی ہوتی ہیں وہم سمجھتا ہے کہ سب میں یونہی ضرور ہیں) حالانکہ غیر منقسم کا منقسم پر قیاس باطل ہے وہ بذات خود ہر شے کا محاذی ہوگا جیسے نقطہ مرکز کہ خود ہی تمام نقاط محیط کا محاذی ہے نہ یہ کہ جدا جدا حصوں سے ہر نقطہ کی محاذات کرے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ محاذات ایک امر اعتباری ہے کہ دو چیزوں کی ایک وضع خاص سے منترعا ہوتی ہے اس کے لئے ایک طرف سے تعدد پس ہے دونوں طرف تعدد کی کیا حاجت، جیسے ایک باپ کے دس بیٹے ہوں اُس کے لئے ہر ایک کے اعتبار سے ایک ابوت ہونا اس کی ذات میں تعدد کا باعث نہیں، یا اگر محاذات کوئی عرض قائم بالحل ہوتی تو ضرور ہر محاذات کے لئے محل جداگانہ درکار ہوتا اور انقسام لازم آتا انتہی یہ جواب باول نظر ہمارے خیال میں آیا تھا۔

والآن اقول وباللہ التوفیق (اب میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ) جہت و وضع کی سبیل واحد ہے جس طرح وضع کبھی اجزائے شے کی باہمی نسبت سے لی جاتی ہے اور کبھی بلحاظ خارج۔ دوم ہر ذی وضع کے لئے لازم متجزی بالذات ہو خواہ بالقیع، شک نہیں کہ اس مخروط کا نقطہ ایک وضع ممتاز رکھتا ہے کہ وضع مخروط سے جدا ہے بلاشبہ وہ قاعدے اور اُس کے دائرے اور اُس کے ہر نقطہ سے ایک جہت مخصوص رکھتا ہے اور اس تکثر جہات سے متکثر نہیں ہوتا، یونہی جز، اور بمعنی اول نہ ہوگی مگر متجزی میں اُسے غیر متجزی میں تلاش کرنا خلاف عقل ہے، یونہی جہت کے دو معنی ہیں، ایک شے کے باہم حصص میں کہ اُس کا ایک حصہ اوپر دوسرا نیچے ہو، ایک حصہ آگے دوسرا پیچھے ہو، ایک حصہ داہنا دوسرا بایاں، یہ غیر متجزی میں قطعاً محال، اور اسے بدیہی ماننا قطعاً باطل خیال، بلکہ اُس میں اُس کا نہ ہونا بدیہی ہے۔ دوم شے کے لئے خارج کے لحاظ سے یہ منقسم و غیر منقسم متجزی بالذات و بالقیع سب میں ہوگی۔ یہی ہر متجزی کے لئے بدیہی ہے اور اس انقسام لازم نہیں کہ محض نسبت ہے اور تعدد و نسب سے منسوب میں حصے نہیں ہو جاتے دو جہت واقعہ غیر متبدلہ یعنی فوق و تحت میں، تو ظاہر یہ ایک سے فوق یعنی نسبت اُس کے مرکز سے بعید یا تمھارے طور پر محذب سے قریب ہے اور دوسرے سے تحت یعنی یہ نسبت اُس کے مرکز سے قریب ہے تو ان میں منقسم کی بھی نفس ذات ہی کا اعتبار ہے نہ حصص کا، تو غیر منقسم کے حصے کہاں سے ہو جائیں گے،

باقی چار حقیقت انسان و حیوانات میں ہیں کہ جو انسان کے منہ کی جانب ہے اُس سے آگے ہے اور پیٹھ کی طرف پیچھے داہنے ہاتھ کی طرف اُس سے جانب راست اور بائیں کی طرف جانب چپ، حجر سے حقیقتاً نہ کچھ آگے نہ پیچھے نہ داہنے نہ بائیں۔ ہاں غیر ذی رُوح کو ایک طرف متوجہ فرض کرو تو اس فرض سے یہ چاروں جہتیں فرضاً پیدا ہو جائیں گی۔ انسان و حیوان میں اُن کی تبدیل وضع کے بغیر نہ بدلیں گی انسان جب تک مشرق کو مُنہ نہ کئے ہے جو چیز اُس سے شرقی ہے اُس سے آگے اور غربی پیچھے اور جنوبی داہنے شمالی بائیں ہے ہاں جب غرب کو مُنہ کر لے گا سب بدل جائیں گی، لیکن حجر میں بے اس کی تبدیل وضع کے محض تبدیل فرض سے مبتدل ہوں گی، پتھر کو جو مشرق کی طرف متوجہ فرض کرے اس کے نزدیک وہ پہلی بار چار جہتیں ہیں، اور اُسی حال میں جو اُسے مغرب کی طرف متوجہ قرار دے اس کے نزدیک پچھلی، یہاں توجہ کی تعین جہت حرکت سے ہو جاتی ہے جو جس طرف متحرک ہے اُسی طرف متوجہ سمجھا جاتا ہے کہ عادتاً انسان یا حیوان جدھر چلے اس طرف مُنہ کرتا ہے تو پتھر یا حجر مثلاً اگر شرق کی جانب متحرک ہو جو اُس سے شرقی ہے آگے ہے یعنی اُس سے جہت حرکت کی طرف ہے اور غربی پیچھے یعنی جہت متروکِ مبدا کی طرف اور جنوبی راست یعنی اس سے جانب جنوب کو اور شمالی چپ یعنی جانب شمال کو، اُنہی اقسام سے کیا علاقہ، اور شک نہیں کہ اس کے لئے تجزیہ بالذات کی حاجت نہیں۔

(۱) کون کہہ سکتا ہے کہ فلک کا محذب اوپر اور مقعر نیچے نہیں۔

(۲) کیا معدل النہار منطقۃ البروج سے اوپر نہیں۔

(۳) کیا نقطۃ اعتدال سے مرکز نیچا نہیں۔

(۴) کیا راس الحمل سے راس الثور آگے اور راس الحوت پیچھے نہیں۔

(۵) کیا قواہی بروج میں انقلاب صیفی سے اُس کا نظیرہ داہنی جانب اور شتوی سے اس کا

نظیرہ بائیں جانب نہیں، الی غیر ذلک۔

(۶ و ۷) فلاسفہ کی تصریح ہے اور خود علامہ سید شریف قدس سرہ نے بعض حواشی میں فرمایا کہ

خط کی دو جہتیں ہیں اور سطح کے لئے چار۔

اقول یعنی خط کے لئے فوق و تحت کہ امتداد طولی سے ماخوذ ہیں اور سطح کے لئے عمیق

لیسا بھی کہ امتداد عرضی سے لیتے ہیں نہ قدام و خلف کہ امتداد عمق سے ہیں تو ثابت ہوا کہ اوکلا تجزیہ بالذات

کی تخصیص باطل۔

ثانیاً منشا شبہ دو معنی جہت کا اشتباہ تھا اس کے کشف سے زاہق و زائل ایک ہی

شعبہ اتصال جُز میں جدا تھا جس کا انکشاف مجددہ تعالیٰ بروجہ احسن ہو گیا باقی تمام شبہات سابقہ و لاحقہ کے جواب میں یہی ایک حرف کافی کہ اتصال جُز تین محال والحمد للہ شدید المحال۔

تنبیہ: اقول اس شعبہ کی ایک تقریر یوں ہو سکتی ہے کہ ل ب ح تین جُز ہیں، شک نہیں کہ ب کے ایک طرف ل ہے اور اُس کے دوسری جانب ح۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ دونوں اسکی ایک ہی طرف ہیں تو ضرور ب میں دو طرفین ممتاز ہیں جن کی طرف اشارہ حصہ جدا ہے تو شے دون شے کا مصداق ہو گیا اور یہی انقسام ہے، اور جواب ہماری تقریر سابق سے واضح ہے۔

اولاً ب کی ایک طرف ل اور اس کی دوسری طرف ح نہیں بلکہ ب سے ایک طرف ل اور اس سے دوسری طرف ح ہے تو انقسام نہیں، اور دونوں عبارتوں کا فرق ہمارے بیان سابق سے روشن ہے۔

ثانیاً تین مخروط ہیں اُن کے رؤس نقاط ل، ب، ح، ل، ب، ح یہ تقریر بعینہ ان تین نقطوں میں جاری کون کہہ سکتا ہے کہ ل و ح دونوں ب کے ایک طرف ہیں، اگر کہئے کہ یہ نقاط معدوم و مہوم ہیں تو اُن کے لئے جہات نہیں۔

اقول اولاً خود فلاسفہ قائل اور دلائل قاطعہ قائم کہ اطراف یعنی سطح و خط و نقطہ کہ نہایات جسم و سطح و خط ہیں موجود فی الخارج ہیں۔

(۱) اقلیدس نے اس کا موجود ہونا اصول موضوعہ میں رکھا، طوسی نے تحریر میں اسکی تقریر کی، علامہ قطب الدین شیرازی نے حواشی حکمۃ العین میں فرمایا، انھیں موجود نہ ماننا مذہب فلاسفہ کے خلاف ہے، انھوں نے حکماء کا لفظ کہا ہے اور مشائخ و اشراقیین کسی کی تخصیص نہ کی، نیز فرمایا کہ اطراف یعنی خط و سطح اُن کے نزدیک انواع کم متصل موجود فی الخارج سے ہیں تو معدوم کیسے ہو سکتے ہیں یعنی تو یونہی نقطہ کہ وہ خط موجود کی طرف ہے بعض متاخرین نے کہ ان کا وجود انتزاعی مانا۔ باقر نے صراط مستقیم میں اُسے رد کیا اور اُن بعض کے زعم کو کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی۔ حمد اللہ علی المتشدق نے فی الآن میں خلاف واقع بتایا۔

(۲) شرح حکمۃ العین میں کہا کہ اطراف اگر موجود نہ ہوں تو وہ مقدار متناہی نہ ہوگی ضرور ہے کہ مقدار متناہی کسی شے پر ختم ہوگی وہی اس کی طرف ہے تو مقادیر متناہیہ کے اطراف بلا ریب موجود ہیں۔

(۳) صاحب حکمۃ العین نے اپنی بعض تصانیف میں اس پر یہ دلیل قائم کی کہ دو جسموں

کا تماس اپنی پوری ذات سے نہیں ہو سکتا ورنہ تداخل لازم آئے، نہ کسی امر معدوم سے یہ بڑا ہتہ ظاہر ہے نہ کسی ایسے امر سے کہ جانب تماس میں منقسم ہو کہ یہ منقسم اگر بالکلہ تماس ہوں تداخل ہے، اور بالبعض تو ہم اس بعض میں کلام کریں گے کہ وہ منقسم ہے یا غیر منقسم، اور بالآخر غیر منقسم پر انتہا ضرور ہے اور یہ غیر منقسم اجزائے جسم نہیں کہ جزو التجزائی باطل ہے تو ثابت ہوا کہ ایک شے دو وضع کہ جانب علق میں منقسم نہیں موجود فی الخارج ہے اسی سے اجسام کا تماس ہے اور وہ نہیں مگر سطح، یونہی سطحوں کے تماس سے نقطے کا وجود فی الخارج لازم۔ سید شریف نے فرمایا: وجود اطراف پر یہ دلیل سب سے ظاہر تر ہے۔

ثانیاً بالفرض ان کا وجود انتزاعی ہو تو وہ منتزعات کہ خارج میں ان کے احکام جُدا ہوں ان پر آثار مرتب ہوں ضرور وجود خارجی سے خطر رکھتے ہیں۔ اطراف ایسے ہی ہیں اور اسی قدر تمایز جہات و سموات کو کافی۔

ثالثاً ہم ان خطوط و نقاط میں کہ ضرور انتزاعی ہیں جہات ثابت کر چکے مگر کہہ۔

شبه ۱۵: سطح جو ہری کہ اجزائے تجزئی سے مرکب ہو جب شمس کے مقابل ہو ضرور اُس کا ایک رُخ روشن دوسرا تاریک ہوگا (مواقف و مقاصد) صدرانے بڑھایا کہ دوسرا غیر مرنی ہوگا کہ ایک ہی شے حالت واحدہ میں مرنی و غیر مرنی نہیں ہو سکتی تو جانب علق میں انقسام ہو گیا۔

اقول وہی مالوت و معمود کے دائرے میں وہم کا گھرا ہونا غائب کا شاہد پر قیاس کر رہا ہے وہم سطح عرضی میں یونہی سمجھتا ہے کہ اُس کا رُخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل۔ علامہ بحر العلوم نے حواشی صدر امیں فرمایا اُس کا تو یہی ایک رُخ ہے کہ ہمارے مواجہ اور شمس سے مستنیر ہے سطح میں دو رُخ کہاں یعنی مرنی و غیر مرنی کی مغایرت تلاش کرنی حماقت ہے اُس میں غیر مرنی کچھ نہیں وہ تمامہ مرنی اور تمامہ مستنیر ہے۔ پھر فرمایا خلاصہ دلیل یعنی شبه مذکورہ یہ ہے کہ جو چیز متغیر بالذات ہوگی ضرور بصر میں اور دوسری اشیا میں حاجب ہوگی۔ یوں ہی نور شمس سے سائر ہوگی تو ضرور اُس کے لئے دو رُخ ہوں گے اور اس کا انکار ممکن ہے۔

اقول اولاً اب شبه کی حالت اور بھی ردی ہوگئی، حاجب و سائر ہونے کیلئے ضرور دو رُخ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ لازم کہ شعاع بصر و شمس دوسرے رُخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز حاجب نہ ہوگی جیسے آئینہ کتنے ہی دل کا ہونہ نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو، جب تمتد منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے سائر نہیں ہو سکتا تو وہ جس میں اصلاً امتداد ہی نہیں کیونکہ حاجب ہو

حاجب ہو جائے گا اس کا اثبات مکابہ ہے۔
 ثانیاً مستدل جانتا تھا کہ تنہا ایک جُز لایہ تجزی بصر و شمس کو حاجب نہیں ہو سکتا کہ وہ
 مقدار ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اجزا سے مرکب سطح لی کہ حجم و مقدار پیدا ہو کر صلاحیت حجب ہو جائے اور
 نہ جانا کہ اجزاء کا اتصال محال وہ متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصر یا شمع کی شعاعیں
 جہاں پہنچیں گی اُن کے مقابل نہ ہو گا مگر جُز واحد کہ محض بے مقدار ناقابل ستر ہے یا خلا کہ بدرجہ
 اولیٰ اور وہ طریقہ اتصال حسی کہ ہم نے اوپر ذکر کیا محض ارادۃ اللہ عزوجل پر مبنی ہے اسے انقسام سے
 علاقہ نہیں۔

شبہات بہ براہین ہندسیہ

علامہ تغا زانی نے مقاصد و شرح میں اُن پر رد اجمالی کیا کہ وہ سب انتفاعے جُز پر مبنی
 ہیں۔ اور ملا عبدالحکیم نے حواشی شرح مواقع میں کہا اشکال ہندسیہ ثبوت مقدار پر موقوف
 ہیں وہ اتصال جسم پر وہ نفی جُز پر، تو اُن سے نفی جس پر استدلال دُور ہے۔ اصحاب جُز کے
 نزدیک نہ زاویہ ہے نہ وتر نہ قطر نہ دائرہ سب تخیلات باطلہ ہیں کہ تو تم اتصال سے پیدا ہیں۔
 شرح مقاصد میں یوں تفصیل فرمائی کہ براہین ہندسیہ سے ابطال جُز میں مثلث متساوی الاضلاع
 و تنصیف زاویہ و تنصیف خط و وجود دائرہ و وجود کُرہ سے مدد لی ہے اور ان میں سے کچھ بے نفی جُز
 ثابت نہیں۔ اقلیدس نے تنصیف خط اُس پر مثلث متساوی الاضلاع بنا کر کی اور تنصیف
 زاویہ اُس کی ساقین برابر کر کے وتر نکال کر اُس پر دوسری طرف مثلث مذکور بنا کر اور مثلث
 مذکور خط پر دو دائرے کھینچ کر، اور کُرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ قطر دائرہ کی بجائے محور مانیں اور
 اُس کے دونوں نقطہ طرف کو بجائے قطبین۔ اب نصف دائرہ کو اس محور پر گھمائیں یہاں تک
 کہ اپنی وضع اولیٰ پر آجائے اس سے سطح گروی کہ محدب کُرہ اور اسے محیط ہے پیدا ہوگی تو سب
 کا مبنی ثبوت دائرہ ہوا اور وجود دائرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ سطح مستوی پر ایک خط مستقیم
 تخیل کریں۔

ع علامہ نے فرمایا ایک خط مستقیم متناہی اقول صرف اتنا ہی خط کافی نہیں بلکہ وہ مشروط
 ضرور ہے جو ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ غفر لہ۔

(۱) **اقول** یعنی سطح متناہی ہو اور یہ خط اس میں ایسی جگہ کہ کسی طرف سطح کا امتداد اس خط کی مقدار سے کم نہ ہو) اس خط کا ایک کنارہ ثابت رکھیں اور دوسرے کو دورہ دیں یہاں تک کہ اپنے محل اول پر آجائے اس دورہ سے سطح دائرہ حاصل ہوگی جیسے عمل پر کار سے، لیکن بر تقدیر جُز۔ یہ حرکت خط جس سے دائرہ بنایا خود محال ہے کہ مستلزم محال ہے تو بے نفی جُز۔ ان میں سے کسی کا اثبات محض خیال ہے۔ ملا حسن نے حواشی صدر میں اس حرکت کا استحالیوں بتایا کہ خط کا ایک کنارہ ثابت رکھ کر دوسرے کو جو حرکت دی ہے یہ کنارہ جتنی دیر میں اس سطح مستوی کا ایک جُز قطع کرے وہ جُز، خط کہ کنارہ ثنابتہ کے متصل ہے اگر وہ بھی ایک ہی جُز قطع کرے یونہی آخر تک جب تو دائرہ صغیرہ و کبیرہ مساوی ہو جائیں گے اور اگر جُز۔ سے کم تو جُز منقسم ہو گیا اور اگر یہ ساکن رہے تو خط کے اجزا ابھر گئے تو دائرہ پورا ہونا لازم نہ ہوگا حالانکہ لازم ماننا تھا تینوں شقیں محال ہیں لہذا وہ حرکت محال ہے۔

اقول کلام یہاں طویل ہے اور انصاف یہ کہ تخیل دائرہ ان تجسّمات کا محتاج نہیں اور وجود دائرہ کا ان سے ثبوت نہیں ہو سکتا کہ یہ سب تخیلات نامقدورہ ہیں خارج میں پر کار ہے جو بحالت اتصال جسم دائرہ حقیقہ بنانے کی ضمانت نہیں کر سکتی، نہ وہ سطح جسے مستوی سمجھیں واقع مستوی ہونی ضرور جس سے حقیقت تک عظیم فرق ہے نہ پر کار کی رفتار میں اول سے آخر تک فرق نہ پڑنے کی ذمہ داری ہو سکتی ہے، نہ وہ نشان کہ اس سے بنے تمام مسافت میں یقینی یکساں ہونے کی توجہ ثابت نہیں مگر دائرہ حسیہ کا صدرانے با آنکہ اقرار کیا کہ ابطال جُز۔ پر اشکال ہندسیہ سے استدلال ضعیف ترین طریق ہے کہ ان کا وجود اور اتصال جسم ماننا ایک ہی چیز ہے مگر مربع مثلث قائم الزاویہ کا استثنا کیا اس بنا پر کہ ابن سینا نے اصحاب جُز۔ کا مذہب بتایا کہ مربع کے منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ مربع میں قطر ڈالنے سے دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہوں گے تو جو دلیل اس پر مبنی ہو اصحاب جُز۔ سے اُس کا دفع ناممکن ہے انتہی اصحاب جُز۔ کی طرف یہ نسبت کذب محض ہے اُن کی کتب میں کہیں تسلیم مربع حقیقی کا پتہ نہیں۔

اقول بلکہ وہ صراحت وجود زاویہ کا انکار کرتے ہیں پھر مربع کہاں سے آئے گا صراحتہ سرے سے مقدار ہی نہیں مانتے تو کوئی شکل کہاں سے آئے گی۔ ابن سینا نے کہا ہمارے پاس وجود دائرہ کے دو ثبوت اور ہیں کہ نفی جُز۔ پر مبنی نہیں۔

اول اجسام میں بسیط بھی ہیں (یعنی مرکبات کی انتہا بساط کی طرف لازم) اور بسیط کی شکل طبعی گُہ ہے اور جب گُہ کے دو حصے مساوی حسّایا وہما کئے جائیں گے، دو دائرہ حادث ہونگے۔ بحر العلوم نے فرمایا یہ اگرچہ نفی جُز۔ پر مبنی نہیں۔

اولاً اس پر مبنی ہے کہ اجسام میں طبیعت ہے۔

ثانیاً اس پر کہ شکل مقتضائے طبع ہے۔

ثالثاً اس پر کہ طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں فعل واحد ہی کرے گی اور یہ سب ممنوع بلکہ باطل ہیں۔

اقول سابعاً بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ اُن کے نزدیک طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں افعال مختلفہ متباينہ بالنوع کئے کہ افلاک مجوف بنائے جن میں محب و مقہر۔
خامساً اثبات وجود واقعی کے درپے ہو کر تنصیف کرہ میں وہاں بھی ملانا عجیب ہے تنصیف وہی سے دائرہ موہومہ بنے گا یا موجودہ۔

سادساً اگر وہی سے گذر کر خاص حسی لوتواب وہ کرہ بتاؤ جس کی تنصیف حسی کرو گے۔
زمین پر کسی کرے کا حقیقہ ہونا ثابت نہیں کر سکتے اور واقع میں افلاک میں بھی ثبوت نہیں کما تقدم (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اور فرض کر لیں تو اُن کی تنصیف حسی تمہارے نزدیک محال۔

سابعاً فرض کر لیں کہ کوئی کرہ حقیقہ قابل تنصیف حسی تھیں لی سکے اب اپنی تنصیف کا ضامن بتاؤ کہ صحیح دو نصف کر سکو گے ہاتھ اتنا بھی نہ بہا سکے گا کہ ایک جُز۔ لاتی تجزی کی قدر دونوں نصفوں میں فرق ہو اور جب یہ کچھ نہیں تو وہی جزا تو ہم رہ گیا جس کا کوئی منکر نہیں دائرہ واقعہ نہ ثابت ہونا تھا نہ ہوا۔

ثامناً نفی جُز پر مبنی نہ ہونا بھی عجیب منطوق ہے، اس کی بنا ثبوت مادہ پر ہے اور ثبوت مادہ کی بنا نفی جُز پر۔ یہ ہے ابن سینا کی ریاست۔

اگر کئے طبیعت واحدہ اجزا میں بھی فعل واحد ہی کرے گی اقول انہیں ملا ہی نہ سکے گی کہ اتصال اجزا محال ہے پھر کرہ کہاں سے بنائے گی۔

دوم اصحاب جُز دائرہ حسیہ سے تو منکر نہیں حسیہ حقیقہ ہو سکتا ہے یوں کہ دائرہ حسیہ میں کچھ اجزا واقع میں اونچے کچھ نیچے ہوں گے۔ ہم ایک خط مستقیم مرکز دائرہ پر رکھ کر سب اونچے جُز پر رکھیں گے نیچے اجزا میں اس خط کی مقدار سے جتنی کمی ہے اسے اجزا لاتی تجزی بھر کر پوری کریں گے۔ اگر سب طرف کی پوری ہو کر بعد برابر ہو جائے دائرہ حقیقہ ہو گیا اور اگر کمی اتنی کمی رہے کہ اب ایک جُز رکھیں تو خط کی مقدار سے اونچا ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ یہاں کمی ایک جُز سے کم کی ہے تو جُز منقسم ہو گیا، اور اگر غیر متناہی اجزا رکھتے جائیں اور خلا کبھی نہ بھرے

تو اس کی تقسیم نامتناہی ہوتی اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے کہ ہر بعد کو وہ بھی متناہی مانتے ہیں۔
اقول اولاً کلام وجود دائرہ میں تھا نہ زرعے تو تم و تخیل میں کہ محتاج بحشم نہ تھا اور اس
 تدبیر سے ثابت ہوا تو وہی تو ہم نہ واقع میں دائرہ بنا لینا کہ یہ تدبیر نہ ہوگی مگر وہم میں واقع میں ایک
 جز کی قدر نشیب و فراز کو نہ اختیار کر سکتے ہوں نہ اس کے بھرنے کو ایک جز کہیں سے لا سکتے ہو، تو
 جو مقصود تھا ثابت نہ ہوا، اور جو ثابت ہوا مقصود نہ تھا۔ یہ ابن سینا کی ریاست ہے۔
 ثانیاً ابن سینا کی جاں فشانی پرافسوس آتا ہے کہ محض خطا القاد و نفع فی الزنا ہے و وجہ
 متصل ہو ہی نہیں سکتے، اُن سے خلا بھرنا کیسا۔ ایسی ہی تقریر شبہ ثالثہ میں تھی اور وہیں اس کا
 رد گزرا۔

ثم اقول یہ سب بردومات بے وجہ ہے، ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہین ہندسیہ
 نفی جز پر مبنی نہ اُن سے نفی جز ہو سکے، ان کی بنا خطوط موہوم پر ہے اگرچہ واقع میں اجزاء سے ترکب
 ہو، عمارتوں میں اُن سے مدد لی جاتی ہے، دیواروں و ستون کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصل و حدانی ہیں،
 مگر وہی اتصال موہوم کام دیتا ہے اور نفی جز، اُن سے یوں نہیں ہو سکتی کہ وہ وجود جز باطل نہیں
 کرتیں بلکہ اتصال اور وہ خود محال و باللہ التوفیق، اب ان شبہات کو اگر ہم ذکر نہ بھی کریں عاقل خود اُن کا جواب
 سمجھ لے گا مگر گنا دینا مناسب کہ نادانقت کو یہ وہم نہ ہو کہ فلاں شبہ جواب سے رہ گیا، معذرتاً بعونہ تعالیٰ
 بیان جوابات عدیدہ و افادات جدیدہ لایسکا و باللہ التوفیق۔

شبہ ۱۶: بحکم شکل عروضی قطر مربع یعنی وتر مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کا مجذور
 مجذور ضلع کا دو چندان ہے۔ اور اصول ہندسیہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ نسبت مجذورین مجذور نسبت
 جذرین ہوتی ہے تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں وہ نسبت ہے کہ اس کی مثناة بالترکیر ہے یعنی اُس کا
 مجذور دو ہے اور دو کسی عدد کا مجذور نہیں تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں نسبت صمیمہ ہے جس کے لئے کوئی
 عا و مشترک نہ نکل سکے اور اعداد میں یہ نسبت محال کہ سب کا عا د کم از کم ایک موجود ہے، اور اگر ان
 خطوط کا ترکب اجزاء سے ہوتا تو ضرور ان میں نسبت عدویہ ہوتی یعنی ضلع کو وہ نسبت قطر سے ہے
 جو ایک کو اتنے سے اس نسبت کا نہ ہو سکا دلیل روشن ہے کہ اُن کا ترکب اجزاء سے نہیں بلکہ
 یہ مقادیر متصلہ ہیں جن میں نسبت صمیمہ پائی جاتی ہے (صدر)۔

اقول ہاں اجزاء سے متفرق سے ترکب ہے اور خطوط موہوم سے اتصال، اُن کی نسبت
 عدویہ ہے اور یہ صمیمہ ان موہومات کی۔ برہان نے یہی تو ثابت کیا کہ ان مقادیر متصلہ میں نسبت صمیمہ

مقادیر متصلہ یہی خطوط موہوم ہیں نہ کہ وہ اجزائے متفرقہ۔

شبیہ ۱۷: ایک مثلث قائم الزاویہ کو جس کا ہر ضلع ۱۰ جُز سے مرکب تو یکم عروسی وتر ۳۰۰ کا جذر ہوگا اور وہ بلا کسر ممکن نہیں تو جُز منقسم ہو گیا (مواقف مقاصد) بلکہ تحقیق یہ کہ جذر اضم باطل ہے تو لازم کہ اس وتر کے لئے واقع میں کوئی مقدار ہی نہ ہو، یہ صریح البطلان ہے کہ امتداد بے مقدار یعنی چہ (صدرا)۔

شبیہ ۱۸: وہ جُز کا ایٹم ہو اُن میں ایک جُز پر تیسرا جُز زاویہ قائمہ بناتا رکھیں تو اس قائمہ کا وتر دو جُز سے زیادہ اور تین سے کم ہوگا کہ ۸ کا جذر ہے جُز منقسم ہو گیا (مقاصد)۔

شبیہ ۱۹: ایک ضلع قائمہ جب ۳ جُز ہو دوسرا دو جُز تو وتر یکم عروسی ۳ سے بڑا اور یکم حماری ۴ سے چھوٹا ہوگا (صدرا)۔

اقول یہ سب شبہات ایک ہیں اور اُن کا منشا وہی شبہ ۱۶، اور وہی اُن کا جواب کہ تمکاری عروسی تمکاری حماری سب انھیں خطوط موہومہ میں ہیں اجزائے متفرقہ میں کہ جُز کا انقسام ہو عجب کہ علامہ تفتازانی نے ۱۷ و ۱۸ کو جدا دو شبے کیا اور صدرانے ۱۷ و ۱۹ کو، یوں تو کر وڑوں بلکہ غیر متناہی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں مجموع مجذورین ضلعین مجذوریہ صحیح نہ ہو پھر غیر متناہی شبے کیوں نہ گنائیے۔

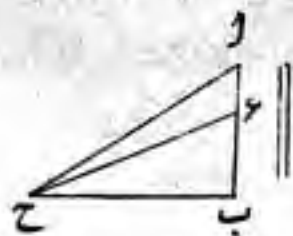
شبیہ ۲۰: چار چار جُز کے چار مستقیم خط لیں اور انھیں برابر رکھ کر تاخذہ امکان خوب ملا دیں کہ شکل مربع پیدا ہوں ظاہر ہے کہ اس کے قطر میں بھی چار ہی جُز آئیں گے اگر واقع میں اتنے ہی ہیں تو قطر و ضلع برابر ہو گئے اور یہ عروسی سے محال، اور اگر ایک ایک جُز کے فصل سے ہیں تو قطرات جُز کا ہوا اور یہی مقدار دو ضلعوں کی ہے کہ ایک جُز دونوں میں مشترک ہے تو مثلث کے دو ضلع مل کر تیسرے کے برابر ہوتے، یہ حماری سے محال (یعنی اگر کہیں ایک جُز سے زائد کا فصل ہے تو محال اعظم کہ ایک ضلع دو کے مجموعہ سے بڑھ گیا) اگر کہیں ایک سے کم کا فصل ہے تو جُز منقسم ہو گیا (ابن سینا، مواقف، مقاصد، صدرا)۔

اقول ایک بات ہے لفظ گھاگھا کر جتنی بار چاہو کہو، تو یہ مواقف نے ایک کو دو کیا اور مقاصد و صدرانے تین اور جواب وہی کہ ملانا محال، بلکہ اضلاع و قطر سب کے تمام اجزا متفرق رہیں گے اور عروسی و حماری امتدادات موہومہ کا حال بتائیں گی۔ اجزائے قطر ضلع یا مجموعہ ضلعین سے کم ہو یا برابر یا زائد، اس میں ایک شق ابن سینا سے رہ گئی کہ ممکن کہ اجزائے قطر میں کہیں خلا ہو

اور کہیں بالکل نہ ہو جس سے اس کی مقدار ۳ سے زائد اور ۷ سے کم رہے، موافق و صدر اسے یہی شے رہ گئی، شرح مقاصد میں اس کی طرف توجہ کی کہ یوں متنوع ہے کہ خطوط مستقیم ہیں اور تا حد امکان ملا دئے ہیں۔

اقول تا حد امکان ملا دینا نفی خلا کرتا ہے تو پہلی ہی شے پر اقتصار واجب تھا باقی سب بیکار، اور جب اس کے بعد یہی خلا کا احتمال اور اس کی وہ تین شقیں ممکن رہیں تو اس چوتھی سے کون مانع ہے، کیا واجب ہے کہ ملانے کا اثر سب اجزائے یکساں ہو بلکہ یہی کیا ضرور ہے کہ تمہارے ملانے کے بعد خطوط مستقیم ہی رہیں، غایت یہ کہ مستقیمہ رہ کر بھی تفاوت خلا سے مربع نہ بنے پھر اس کا بننا ہی کیا ضرور، بلکہ نہ بننا ضرور کہ عروسی و حماری نہ بگڑیں۔

ثنا اقول ابن سینا کی یہ جاں کا ہی پتہ دے رہی ہے کہ اصحاب جز کے طرف اس کی وہ نسبت اقرار مربع غلط تھی ورنہ نہ اس محنت کی حاجت ہوتی نہ ان شقوں کی، نہ حماری کا خلف دکھانے کی نہ آسانی کو کوئی خاص شمار اجسزا فرض کرنے کی بلکہ اتنا کہ دینا کافی ہوتا کہ مربع تمہیں مسلم اور بر تقدیر اجزائے ہر ضلع میں جتنے جز ہوں گے اتنے ہی قطر میں آئیں گے اور یہ عروسی سے باطل۔
شعبہ ۲۱: مثلث قائم الزاویہ جس کا ہر ضلع ۵، ۵ جز ہے، بلکہ عروسی اس کا وتر ۵۰ کا جذر ہوگا، اب ہم اس وتر کا ایک ہر اس کے پاس کے ضلع کا ایک جز چھوڑ کر رکھیں تو ضرور ہے کہ دوسرا اس کا ایک جز سے کم اپنے پاس کے ضلع سے سر کے توجہ منقسم ہو گیا، ایک جز سے کم برکناؤں ضرور ہے کہ اگر یہ بھی ایک جز سر کے تو پہلا ضلع ۴ جز کا ہوا اور دوسرا ۶ کا تو یہ وتر ۵۲ کا جذر ہو گیا حالانکہ ۵۰ کا تھا (صدر)۔



اقول تخمین تقریب یہ ہے کہ مثلاً مثلث ا ب ح میں جب وتر ا ح کو نقطہ سے نیچے سر کا کر مثلاً نقطہ ۶ پر رکھو تو محال ہے کہ اس کا دوسرا کنارہ نقطہ ح پر منطبق رہے ورنہ ۶ ح = ا ح ہو حالانکہ قطعاً چھوٹا ہے کہ وہ ا ب، ب ح کے مربعوں کا جذر ہے

اور یہ ۶ ب، ۶ ح کے ب ح مشترک ہے اور ۶ ب، ا ب سے چھوٹا ہے تو اس کا مربع چھوٹا ہے تو ان دو مربعوں کا مجموعہ ان دو مربعوں کے مجموعہ سے چھوٹا ہے تو ان کا جذر ۶ ح ان کے جذر ا ح سے چھوٹا ہے تو واجب ہے کہ وتر کا دوسرا کنارہ بھی نقطہ ح سے آگے پڑے اور اس کا وقوع خط ب ح کی استقامت پر ممکن بلکہ واقع ہے مثلاً ا ب دیوار ہموار

ہو اور ب ۶ صحن مستوی اس دیوار پر ل ح ایک چھڑی یوں رکھی ہے کہ
 زاویہ قائمہ ب کا وتر بنی ہے جب اس کا سرکہ ل پر ہے نیچے سرکہ کا
 ۴ پر رکھو گے ضرور دوسرا سرکہ ل ح پر تھا ۴ کی طرف سرکہ کر ل پر آئے گا
 تو اسی ضلع ب ح کی استقامت پر آئے گا اور ل ب مثلث ل ب ح
 کے عوض ۵ ب ۶ ہوگا۔ اس صورت میں ل ۵ اگر ایک جُز ہے ضرور ح ۶ ایک جُز سے کم ہوگا
 اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ اس مثلث کا مساوی الساقین ہونا جس طرح شبہ میں لیا ضرور نہیں وہ ضرور
 ایک تصویر ہے جس سے اختلاف مقدار وتر دکھائی جاسکے۔ رہا جواب اقول واضح ہے اولاً مثلث
 بے اتصال اجزا نہ بنے گا اور وہ محال۔

ثانیاً تینوں ضلعوں میں اجزائے متفرق ہیں اور ان میں امتدادات وتر کا ایک سرکہ اگر ایک ضلع
 کے جُز سے دوسرے پر آئے گا ضرور ایک امتداد طے کرے گا اور دوسرا سرکہ اس سے کم امتداد
 نہ کہ جُز سے کم۔

ثالثاً اگر اتصال اجزا لو تو یہ سارا دفتر بگاڑا خورد ہو جائے گا سرکانے سے وتر ہی
 وہ نہ رہے گا جسے کہو کہ شئی واحد کی مقدار بڑھ گئی پہلے اتنے کا جُز تھا اب وہی وتر اتنے کا
 جُز ہو گیا۔ فرض کرو $\frac{1}{2}$ جُز ۱ ب ح ایک مثلث ہے جس کا ضلع ل ب ۳ جُز، ب ح ۴ جُز
 وتر ل ح ۵ جُز جس سے عروسی نہ بگڑے اس وتر کا نقطہ ل ضلع ل ب میں مشترک ہے اور
 ح ضلع ب ح میں ل ب اگر دونوں ضلعوں کی مقدار برقرار رکھ کر وتر کو سرکانا چاہا تو وہ صرف
 تین جُز کا رہ جائے گا اور اگر وتر کی مقدار بحال رکھو تو دونوں ضلعوں میں سے ایک ایک جُز کم
 ہو جائے گا اور ل ب وہ ۶ ب ۵ ہوگی اور اس ۵ جُز کے وتر ل ح کو اگر یوں رکھو کہ اس کا
 جُز ل ضلع ب ۶ کے ۶ سے اوپر ہو تو یہی صورت ل ب ح پھر عود کرے گی، اور اگر یوں رکھو
 کہ ۶ اسی کے اجزا کی سمت میں رہے اس طرح $\frac{1}{2}$ جُز ۱ ب ح تو اب نقطہ ۶ بھی اس میں شامل
 ہو کر وتر ۶ جُز کا ہو جائے گا وہ وتر نہ رہا اس پر اگر عروسی وارد کر تو یہ شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف
 رجوع کرے گا اور انھیں کے رد سے رد ہو جائے گا۔ کلام اس شبہ میں ہے اور اگر سمت
 بچا کر یوں رکھو $\frac{1}{2}$ جُز ۱ ب ح تو نہ مثلث رہا نہ وتر شکل ذوالربع اضلاع ہوگی ابہر حال تمہارا مقصود
 کہ سرکانے سے وتر واحد کی مقدار بدل گئی حاصل نہیں ہو سکتا۔

شبہ ۲۲: وہی دیوار و صحن پر چھڑی کے دونوں سرے جن سے مثلث قائمہ زاویہ بنے

اب اُسے نیچے کی طرف سے جہاں صحن سے ملی ہے بتدریج ضلع ب ح کی جانب متقابل کھینچیں۔ یوں کہ دیوار سے ملی ملی اترے یہاں تک کہ بائیں دیوار میں زمین پر آجائے ظاہر ہے کہ دیوار سے اترتا جائیگا اور ح صحن پر جانب متقابل ب ح میں بڑھتا جائے گا۔ اب اگر یہ اترنا اور بڑھنا برابر مقدار میں ہو تو وتر ل ح زمین پر اب اس طرح رکھا ہے کہ پورے ضلع ب ح پر ہے اور اس سے جتنا سرکا اُتنا زائد ہے اور وہ سرکنا اترنے کے برابر مانا اور اترنا بقدر ضلع ل ب یعنی قامت دیوار تھا تو وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ کے برابر ہو گیا اور یہ ہماری سے محال ہے (یعنی اور اگر سرکنا اترنے سے زائد ہو تو استحالة ازید ہے کہ وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ سے بڑھ گیا) لاجرم سرکنا اترنے سے کم ہوگا، اب اگر دیوار پر سے ایک جُز اترے تو واجب کے صحن پر ایک جُز سے کم برکے، انقسام ہو گیا (مواقف موضحاً)۔

اقول یہ اُسی شبہ سابقہ کی گویا دوسری تقریر ہے اور اس پر اولاً و ثانیاً

وہی ہیں۔
ثالثاً اس پورے وتر کا دیوار پر سے اترنا محال کہ اس کا جُز ل دیوار کا جُز تھا کہ دونوں میں مشترک تھا۔

رابعاً یہیں سے ظاہر کہ اُس چھڑی یا کڑی کو وتر کہنا صحیح نہیں وتر میں دو جُز اور ہیں ایک دیوار کا ایک صحن کا۔

خاصاً یہیں سے روشن کہ اس پورے وتر کا صحن پر سرکانا بھی باطل کہ ح اس میں اور صحن میں مشترک ہے اور اگر ل و ح دونوں جُز چھوڑ کر صرف چھڑی کو سرکائیے تو شبہ کا ایک ایک فقرہ مغل ہوگا۔

اولاً یہ وتر نہیں۔

ثانیاً اترنے کی مسافت سارا ضلع ل ب نہ ہوتی کہ اس کا جُز ل متروک ہے۔

ثالثاً نہ صرف ل بلکہ ب بھی کہ چھڑی دیوار سے ملی جہاں زمین پر پہنچے گی اس کا پہلا سرا نقطہ ب پر نہیں آسکتا بلکہ ب کے برابر جو جُز ضلع ب ح میں ہے اس پر آئے گا کہ دیوار سے ملی ہوئی اُتری ہے نہ کہ علول و تداخل کئے۔

رابعاً اب اُس کا انطباق بھی پورے ضلع ب ح پر نہ ہوگا کہ جُز ب متروک ہے۔

ثانیاً حل وہی ہے کہ ہندسہ ہمیشہ امتدادات موہومہ سے بحث کرتا ہے اجزائے متفرقہ سے جو خط مرکب ہو اُسے ایک اتصال موہوم عارض ہوگا، اُس کی تقسیم ہو سکے گی نہ کہ اجزا کی۔

مشبہ ۲۴ : اقلیدس کی پہلی شکل ہے کہ ہر خط پر مثلث متساوی الاضلاع بنا سکتے ہیں تو اگر خط دو جز کا ہو اُس پر مثلث نہ بنے گا، مگر یونہی کہ تیسرا جز اُن دونوں کے ملتی پر رکھا جائے

عہد یا یوں کہتے کہ جب دو عددوں کا حاصل ضرب مربع ہو تو وہ دونوں مسطح متشابہ ہیں (شکل ۲ مقالہ ۹)

دو مسطح متشابہ وہ جن کے اجزائے ضربی متناسب ہوں (صدر مقالہ) اور ہر دو مسطح متشابہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوتے ہیں (شکل ۸ مقالہ ۸) تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو وہ دو مربعوں کی نسبت پر ہیں

پھر ہر دو عدد کردو مربعوں کی نسبت پر ہوں اور ان میں ایک مربع ہو تو دوسرا بھی مربع ہے (شکل ۲۲ مقالہ ۸)

تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو اور ان میں ایک مربع ہے تو دوسرا بھی مربع ہے تو پتہ چلا کہ مربع ہے اور ۵ میں ضرب دینے سے مربع بنا لاجرم ۵ بھی مربع ہے حالانکہ ہرگز نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

تو انقسام ہو گیا (شرح مقاصد)۔

اقول یہ وہی شبہ ۵ ہے اور اس کا رد وہیں گزرا، اجزا رکھی نہ ملیں گے بلکہ ان میں امتداد فی اصل ہوگا اسی کا انقسام حاصل ہوگا۔
شبہ ۲۵ : ہر خط کی تنصیف کر سکتے ہیں۔ اب اگر اجزائے طاق سے ہو جب سزا منقسم ہو جائے گا (موقف و صدر)۔

اقول یہ وہی شبہ ۱۱ ہے اور وہیں اس کا جواب۔
شبہ ۲۶ : ہر زاویہ کی تنصیف ہو سکتی ہے (مواقف و مقاصد) تو وہ جز کہ دونوں خطوں کے ملتی پر ہے منصف ہو گیا (شرح مقاصد)۔

اقول تنصیف زاویہ کی ہوگی یا راس کی، ثانی خود محال کہ راس زاویہ فلاسفہ کے نزدیک بھی نہیں مگر ایک نقطہ اور اول پر جب تنصیف زاویہ سے تنصیف نقطہ راس نہ ہوتی تنصیف جز۔ راس کیوں ہوگی کہ وہ نہیں مگر اسی نقطے کی جگہ۔

شبہ ۲۷ : ایک مثلث متساوی الساقین میں جس کے قاعدے کے اجزا ہر ساق سے کم ہوں ظاہر ہے کہ راس زاویہ پر ساقوں میں اصلاً انفرج نہیں، اور پھر ہر امتداد پر بڑھتا گیا ہے تو قاعدے کی طرف سے اوپر چلنے میں ہر جگہ گھٹتا جائے گا یہاں تک کہ ایک جز کی قدر رہ جائے گا، اور اس سے اوپر ایک جز سے کم ہوگا۔ یہی انقسام ہے (حضری فی شرح کتاب الالبہری) شاہ عبدالعزیز صاحب نے حواشی صدر میں اس کی یہ تصویر کی کہ دونوں ساقیں ۵، ۵ جز کی ہوں اور قاعدہ ۴ جز کا اور انفرج کا گھٹناؤں کہ دونوں ساقوں سے ایک ایک جز حذف کریں تو وہ ۴، ۴ کی رہیں گی اور وتر ۳ کا، یونہی ایک ایک جز ساقوں میں سے کم کرتے جائیں تو وتر ایک جز سے کم رہے گا۔

اقول وتر کا تین جز کی قدر سے کم ہونا محال کہ ساقوں میں کتنے ہی اجزا کم لیں ضرور دو جز متقابل ہونگے کہ دونوں وتر میں داخل ہوں گے اور ان کے بیچ میں کم سے کم ایک جز کی قدر انفرج اور اگر ساقوں کے دونوں جز منتهی چھوڑ کر وتر میں ۴ جز لئے اگرچہ یہ خلاف فرض ہے کہ اب وتر ساقوں سے اکبر ہوا مگر اب تصویر مذکور پر کوئی محال نہ لازم آئے گا۔ جب ساقوں میں ۵، ۵ جز ہیں وتر میں ۴ جز ہیں ایک ایک کے حذف پر جب ساقوں میں دو دو جز رہیں گے وتر میں جز۔ وسطانی ایک ہوگا، آگے ساقوں میں سے حذف نہیں کر سکتے کہ یہ ۲، ۲ جز یوں ہیں کہ ایک ملتی کا دونوں میں مشترک ہے اور ایک ایک امتداد کا جب اسے حذف کرو گے صرف جز ملتی رہ جائے گا، نہ ساقیں رہیں گی نہ وتر نہ مثلث، تو انقسام کب ہوا، صدر نے اس

شبہ حضری کو ضعیف ترین دلائل سے کہا۔ عماد نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ یہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتی کے بعد زاویہ بقدر ایک جُز کے رہے تو ملتی پر جُز سے کم ہوگا، لیکن یہ ممنوع ہے کیوں نہیں جائز کہ ملتی کے بعد انفراج بقدر دو جُز کے ہو تو ملتی پر پورا جُز ہوگا۔

اقول اولاً صدرانے اس بنا پر تضعیف نہ کی اس نے خود وجہ ضعف بتا دی ہے کہ جتنے دلائل مثلث قائم الزاویہ مسلم متکلیں کے سوا اور کسی شکل ہندی پر مبنی ہیں انھیں دلائل ہیں کہ متکلیں انھیں نہیں مانتے تو ان کا وجود اتصال جسم پر مبنی اور اتصال جسم نفی جُز پر، تو ان سے نفی جُز پر استدلال مصادره ہے یعنی یہ دلیل ایسی ہی ظاہر ہے کہ مثلث متساوی الساقین جس کا قاعدہ چھوٹا ہو نہ ہوگا مگر حاد الزوایا اور متکلیں صرف مثلث قائم الزاویہ کے قائل ہیں یہ وجہ ضعف ہے نہ وہ اگرچہ اس استثنا کا بطلان بھی اُس پر سن چکے کہ متکلیں ہرگز کسی شکل کے قائل نہیں۔

ثانیاً یہ بھی ایک ہی کہی کہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتی کے بعد انفراج بقدر ایک جُز کے رہے تو ملتی پر جُز سے کم ہوگا۔ سبحان اللہ ملتی پر کہاں انفراج اور کہاں زاویہ۔

ثالثاً ایک جُز سے مراد تنہا جُز واحد تو خود باطل ہے جسے مجنون ہی مانے گا ساقوں کے دونوں جُز کہہ جائیں گے اور اگر ایک جُز انفراج مراد تو اس پر بنائے دلیل خط القیاد اور دو جُز کی اصلاً حاجت نہیں جب ساقوں کا یہ ایک جُز حذف کرو گے نہ مثلث رہے گا نہ ساقین نہ وتر نہ زاویہ نہ انفراج کہا تقدر۔

سابعاً ہم شبہ کی وہ تقریر کریں جس پر کچھ وارد نہیں ۱۰، ۱۰ جُز کے دونوں ضلع اور ۶ جُز کا وتر ساقوں کا انفراج وہ فاصلہ ہے جو ان کے دونوں جُز و متقابل کے اندر ہے اس کی مقدار وتر کے اجزائے وسطانی ہی ہیں یعنی ساقین کے دونوں جُز چھوڑ کر یہ مجموعہ امتداد وتر ہے نہ کہ فصل بین الساقین، تو صورت مذکورہ میں انفراج ۳ جُز ہو اب ساقین سے ایک ایک جُز کم کیا، ضرور ہے کہ انفراج گھٹا، اب اگر ایک جُز سے کم گئے جُز منقسم ہو جائے گا۔ تو ضرور یہاں انفراج ۳ جُز رہا، پھر ایک ایک جُز ساقوں سے گھٹایا دو جُز رہا پھر گھٹایا ایک جُز رہا۔ اب ساقوں میں ۷، ۷ جُز ہیں اور انفراج صرف ایک جُز، اب جتنی بار ساقوں سے ایک ایک جُز کم کرو گے ضرور انفراج ایک جُز سے کم، پھر اس کم سے کم، پھر اس سے بھی کم رہے گا اور یہی انقسام ہے۔

ثُمَّ اقول حضری نے تطویل کی اور قاعدہ چھوٹا لینے کی بھی حاجت نہیں۔ بہت

صاف و مختصر یہ تقریر ہے کہ مثلث مساوی الاضلاع ہے جس کا ہر ضلع ۳ جُز۔ ب۔ ج۔ ج۔ ۶۵ کا فاصلہ ایک جُز۔ ہے تو ضرور ب ج کا اُس سے کم رہا۔ جواب اقول واضح ہے اجزاء ہرگز متصل نہ ہوں گے امتداد فاصل ہے وہی ہر جگہ گھٹے گا خواہ اجزاء پہلے امتداد سے کم ہوں یا برابر یا زائد۔

شعبہ ۲۸: محیط دائرہ اگر اجزائے لاتجربی سے مرکب ہو تو ظاہر ہے کہ ان کے لئے دو طرف ہونگی ایک بیرونی خارج دائرہ کی جانب ہے، یہ محذب ہے۔ دوسری اندرونی کہ داخل دائرہ کی طرف ہے، یہ مقعر ہے۔ یہ دونوں طرفیں اگر برابر ہوں تو مرکز زمین پر جو دائرہ بال بھر قطر کا لودہ اور فلک الافلاک کا منطقہ برابر ہو گیا کہ معدل التہار کے محذب و مقعر مساوی ہوئے۔ اب اُس کے نیچے ایک اور دائرہ بلا فصل لیجئے ضرور اس کا محذب مقعر معدل کے مساوی ہے کہ دونوں منطبق ہیں اور بغرض مذکور اس کا مقعر اس کے محذب کے مساوی ہے تو اس کا مقعر محذب معدل کا مساوی ہے۔ یہی متصل دائرے فرض کرتے آئیے یہاں تک کہ اس دائرہ صغیرہ سے مل جائیں جو مرکز زمین پر لیا تھا ان سب کے مقعر و محذب برابر ہوں گے اور ہر ایک کا محذب بحکم انطباق اس سے اور پروانے کے مقعر سے اور بحکم تساوی اُس کے محذب سے تو فلک سے اُس دائرہ زمین تک یہ تمام دائرے برابر ہوئے، لاجرم دائرے کا مقعر اس کے محذب سے چھوٹا ہو گا یہ چھوٹا ہونا دوسری طرح ہو سکتا ہے، ایک کیہ اجزاء کی زیریں جانب بالائی سے چھوٹی ہو تو جُز منقسم ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ زیریں جانب اجزاء خوب ملے ہوئے ہوں اور بالائی جانب جدا جدا یوں بھی انقسام ہو گیا کہ غیر ملاتی غیر ملاتی ہے۔ معینہ بالائی جانب میں جو فرض ہے ہیں اگر ایک جُز۔ سے کم ہیں جُز منقسم ہو گیا اور ایک جُز کی قدر ہیں، تو دائرے کا محذب مقعر سے دونا ہو گیا، اور یہ لاشہات جس باطل ہے (مخلص موافقت و مقاصد)

اقول رحمہم اللہ العلماء ورحمنا بہم (اللہ تعالیٰ علما پر رحم فرمائے اور ان کے صدقے ہم پر بھی رحم فرمائے۔ ت) یہ سب تلمیح محض ہے۔

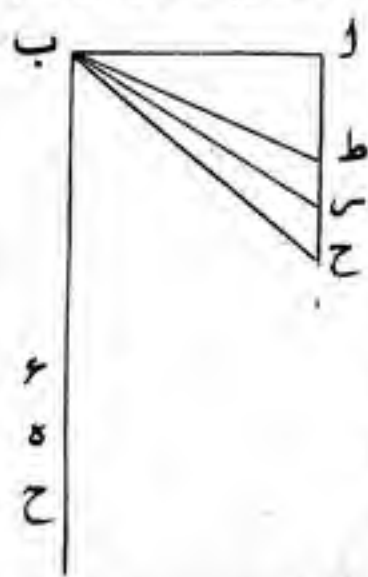
اولاً محذب و مقعر کُرے میں ہوتے ہیں محیط دائرہ میں محذب و مقعر آج ہی سُنے محیط بہر حال ایک خط غیر منقسم ہے جس میں عرض محال خواہ خط عرضی ہو جیسے فلاسفہ مانتے ہیں۔ یا جوہری۔ محیط کے لئے اگر دو طرفیں ضروری ہوں تو دائرہ قطعاً محال ہو گیا کہ اُسے محیط سے چارہ نہیں اور وہ جوہری ہو یا عرضی مستحیل العرض۔

ثانیاً اگر بالخصوص محیط جوہری میں یہ بداہت عقل کی مصادمت ہے تو دلیل یہ ہیں تمام ہو گئی کہ اجزاء میں دو طرفیں ثابت ہوئیں، قطعاً فرض شے دون شے کے صالح ہوئے۔ آگے

تمام شقوق تطویل فصول ہیں۔

ثالثاً جب محیط واحد میں مقعر کا محدب سے چھوٹا ہونا واجب، تو دوسرا دائرہ جو اس کے پیٹ میں اس سے بالکل متصل لیا جائے گا اس کا محدب اس کے مقعر سے مساوی ہونا کیونکہ ممکن، خط واحد میں نیچے کی طرف جب اوپر والی سے چھوٹی ہے تو اس کا محدب کہ اس کے مقعر کے نیچے ہے قطعاً اس سے چھوٹا ہے، یہاں انطباق بطور تساوی نہیں بلکہ بطور احاطہ ہے کہ اس کا مقعر اس کے محدب کو محیط ہے اور محیط ضروری محاط سے بڑا ہے۔

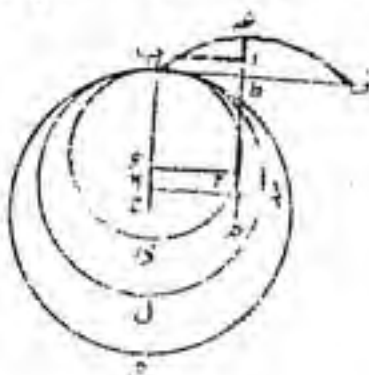
سابعاً ایک دائرہ جو ہری سے دوسرا ملاصق ہونا محال کہ موجب اتصال اجزا ہے۔



خاصاً اجزا میں نہ زیریں و بالائی جانی ہیں نہ ہرگز ان میں کوئی جز دوسرے سے متصل ہے بلکہ متفرق ہیں اور امتداد فاصل اور شبہ زائل۔

شبہ ۲۹، اب ایک خط ہے اور اس پر ا ح متناہی اور ب ح غیر متناہی دو عمود خط غیر متناہی سے نقطہ ۶ و ۵ و ح الخ کو مرکز فرض کر کے ب کی دوری پر ا ح کی طرف قوسیں کھینچیں ہر مرکز نقطہ ب سے جتنا بعید ہوگا قوس کا ملتی خط ا ح میں نقطہ ل سے قریب ہوگا اور خط ب ح غیر متناہی لیا ہے تو ضرور خط ا ح کی تقسیم غیر متناہی ہوگی کہ قوس

کبھی خط مستقیم پر منطبق نہیں ہو سکتی اور جب تقسیم نامتناہی ہے تو جز باطل ہے (حدائق)۔
اقول بلکہ توجیہ و تقریب شبہ یہ ہے ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ ہر خط محدود و غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے ا ح خط محدود ہے اس پر مربع ل ۶ بنایا اور خط ب ۶ کو ح تک کھینچ دیا ۶ پر



ب کی دوری سے دائرہ بی رسم کیا ضرور ہے کہ نقطہ ح پر گزرے گا کہ ح ۶ اس کا نصف قطر ہے۔ اب خط ب ح میں ۶ سے نیچے نقطہ ۵ کو مرکز لے کر ب کی دوری پر دائرہ ب ل کھینچیں ضرور ہے کہ خط ا ح کو کہیں قطع کرے اگرچہ صہ یا ۵ تک بڑھا کر کہ اس کا نصف قطر صہ ۵

خط ۶۷ سے بڑا ہے تو ضرور اس مسافت سے گزر جائے گا لیکن بی، بل دونوں دائروں کے مرکز خط واحد ب ح پر ہیں اور دونوں ب کی دوری پر کھینچے گئے قوس پر تماس ہیں اور تماس دائروں کا دوبارہ تماس یا کہیں تقاطع محال ہے ورنہ قطر مختلف ہو جائے، لاجرم جس کا قطر بڑا ہے جیسے یہاں دائرہ بل وہ نقطہ تماس سے چل کر تمام دورے میں چھوٹے قطر والے جیسے دائرہ بی کے باہر باہر گزرے گا تو محال ہے کہ بل خط ل ح کو ح پر قطع کرے یا ح کے اندر سے گذر کر ح سے نیچے مثلاً ۹ پر، نیز یہ محال ہے کہ ا یا اس سے اوپر مثلاً ۷ پر قطع کرے کہ لب اس سب قوسوں کا نکل اول یعنی خط تماس ہے کہ اس قطر پر عمود ہے جو ان کی ایک طرف پر گزرا ہے اوریوں و تریا و ترکا جز بہر حال قطع ہو جائے گا یہ ثبوت ہے نہ وہ کہ مستدل نے کہا ا پر گزرنے سے قوس و خط کا انطباق کب لازم۔ لاجرم لوح کے درمیان کسی نقطہ مثلاً ر پر قطع کرے گا بعینہ اسی بیان سے جتنا مرکز نیچے لیتے جاؤ گے قوس کا ملتی لوح کے درمیان ا کی طرف گرے گا کسی خط کے لئے اگرچہ لانتنا ہی کی محال ہے مگر لانتقضى ضرور ہے خط ب ح جتنا چاہیں بڑھا سکتے ہیں اور اس پر نقطہ فرض کر کے ب کی دوری پر جتنے دائرے کھینچیں سب کی قوسیں لوح کے درمیان گریں گی تو خط محدود لوح کی تقسیم نامحدود ہوئی، اگر اجزا اسے مرکب ہونا واجب تھا کہ اس کی تقسیم محدود ہوتی کہ کوئی قوس جز سے کم پر نہیں گر سکتی ورنہ منقسم ہو تو ہر قوس کے مقابل ایک جز درکار اگر اجزا لانتنا ہی ہوں تقسیم نامتناہی لانتقضى ممکن نہ ہو کہ وقوف واجب ہونا چار نظام معتزلی کی طرح اجزائے غیر متناہیہ بالفعل ماننے پڑیں حالانکہ دو حاصروں میں محصور ہیں۔ یہ تقریر شبہ ہے، رہا جواب اقول واضح ہے تقسیم نامتناہی امتداد موبہوم کی ہوئی اور وہ اجزائے متفرقہ سے ترکیب کی نافی نہیں ہاں متصلہ ہوئے تو ضرور نفی کرتی کہ قوسیں انھیں پرگزرتیں اور وہ محدود لیکن اتصال متنع تو شبہ مندفع۔

تنبیہ اقول اگر نفی جز سے دستبردار ہو کر اس شبہ سے صرف امتداد موبہوم کی لانتناہی قسمت کا ثبوت چاہو تو وہ بھی بخیر۔
اولاً سطح مستوی جس میں خط ب ح کو بڑھاؤ، ایسی کتنی دور تک مل سکتی ہے زمین

عہ لہر قطع کرے جیسے قوس لب تو خود اس کا وتر ہے اور ا سے اوپر جیسے قوس ف ب تو اس وتر کا جز ہے ۱۲ منہ غفرلہ

کڑہ ہے۔

ثانیاً وہ پرکار کہاں سے آئے گی کہ جو بھر خط پر ہزار قوسیں متمیز بنا سکے۔ نامحدود ورکنار تو فعلی تقسیم تو یقیناً نامقدور۔ رہی وہی اُس کے لئے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں متمیز حصے نخیل کر سکے۔ کیا جو بھر خط میں کروڑ یا بال بھر میں ہزار حصے ممتاز وہم کے وہم میں بھی آسکتے ہیں۔ سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتائے کہ بال کی نوک کا ہزار واں حصہ اتنا ہوگا تو محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہی کہ اس کی مقدار وہم میں بھی نہیں آسکتی۔

ثالثاً خط ب ح زیادہ سے زیادہ محدب کڑہ نارنگ بڑھ سکے گا کہ تھارے نزدیک خرقِ افلاک محال یا خرق وہی سہی تو محدب فلک الافلاک سے آگے، تو کسی بعد کے لئے اصلاً راہ نہیں تو خط کی لاتنا ہی لا تقضی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہتے تو ہم تو آگے بھی کر سکتے ہیں۔

اقول نوہذا اختراع ہوگا تقسیم اختراعی ہوئی نہ کہ وہی، یوں تو جس طرح خط کی تنصیف نامتناہی کہتے ہو تنصیف بھی نامتناہی کہو جس کا کوئی عاقل قائل نہیں، اگر کہتے یہ سب کچھ مسلم مگر عقل قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر قوسین غیر متناہی ہوتیں ضرور لوح کے درمیان ہی پڑیں گی، تو ضرور اس خط میں نامتناہی حصوں کی گنجائش ہے۔

اقول تو اب ہر خط اگرچہ بال بھر کا ہو حصص غیر متناہیہ بالفعل کے قابل ہو گیا، اگر اس میں کسی محدود ہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہیں رک جائیگی حالانکہ نہیں رکتی تو ضرور اس میں بالفعل حصص غیر متناہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو حاصروں میں محصور اور حاصر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں مانتا ہے تو جنوں و فلسف میں کتنا فرق ہے۔

ثم اقول بحمدہ تعالیٰ یہ رد فی نفسہ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوہ کے رد کو بس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت وسعت ہے ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی کہ نئی وسعت پیدا ہوتی جائے، وسعت تو اُس کی اتنی ہی ہے جو موجود بالفعل ہے اگر اس میں بالفعل غیر متناہی حصوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدود معدود کی ہے تو قطعاً تقسیم نامتناہی لا تقضی بھی ممکن نہیں جب اُس حد تک پہنچے گی وقوف بالفعل واجب ہوگا کہ آگے وسعت نہیں تو لاتنا ہی لا تقضی کے لئے ان تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعاً باطل۔ لاجرم لاتنا ہی بالقوہ بھی باطل، ولہذا الحمد۔

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جُز سے بھاگنے کے لئے اُس کے مدعی ہوئے ہیں اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں حالانکہ ہندسہ اُن کے فترا سے بڑی ہے اُس نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف نامتناہی ہے بلکہ طریقہ بتایا ہے کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کہو خط کی چاہو تو یہ کہو یہ تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کر سکتے ہیں اس کے لئے اُس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و یاد بدستی ہے۔

هٰکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالیٰ
ولی التوفیق والحمد للہ رب
العلمین وافضل الصلوٰۃ والسلام
علی الجوہر الفرد المبین والہ
وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین
امیت !
تحقیق یونہی چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا
مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین
کے لئے ہیں اور بہترین درود و سلام ہو
حق کو ظاہر کرنے والے جو ہر فرد (دورِ مکیا) پر
اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام
امت پر۔ آمین ! (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی کہ جُز کا مسئلہ ایسا باطل اُس کے بطلان پر
اتنے برہان قاطع۔ بچہ تعالیٰ کھل گیا کہ وہ خاک بھی براہین قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہات مقطوعہ
ہیں۔ یہ ۲۹ ہی شبہے کتابوں میں ہماری نظر سے گزرے اور اُن میں بھی بہت متداخل ہیں۔
ایک ایک کو کئی کئی کر کے دکھایا ہے جس کا اشارہ ہر جگہ گزرا اور اُن پر بچہ اللہ تعالیٰ رُو وہ ہوئے
کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے انکو ہباء منشور کر سکتا
ہے واللہ الحمد۔

موقوف چہارم : دربارہ جسم ہماری رائے اقول وباللہ التوفیق (ہم اللہ تعالیٰ
کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ت) ہم نے روشن کر دیا کہ جُز لا تجزئی ممکن بلکہ واقع اور اُس سے
جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں
کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جُز ہے اور حجم حسی جس طرح
ہم نے ثابت کیا یونہی تماس حسی ماننا مشکل ہے۔

اولا جس بصر میں متقارب فصول کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگرچہ بصر
مقارب جسموں کو تماس گمان کرے مگر تماس میں قوت لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیونکہ

محمول ہو۔

ثالثاً ہم نے اجزائے لاتجزئی کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی۔ بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں۔

قال عز وجل اقلعوني نظير والى السماء
فوقكم كيف بينتها و ينشأ و مالها من
فروج ليه

آسمان اگر اجزائے لائتجزائی سے مرکب ہوتا بلاشبہ اس میں بے شمار رخنے ہوتے کہ کوئی جزو دوسرے سے نہ مل سکتا تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے اور عنقریب بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں آتا ہے کہ بیہولی و صورت سے جسم کا ترکیب باطل بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل اور خود ہی قابل انفصال ہے یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں جن کا مسلک طوسی نے تجزیہ میں اختیار کیا، مگر ہم ثابت کر چکے کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو باطل و محال ہے تو اجسام کی تحلیل اگر متاعہ امکان کی جائے گی ضرور اجزائے لائتجزائی پر ملتہی ہوگی، جس طرح ہم نے موقف دوم میں آیہ تحریر سے استنباط کیا، اور اب معنی آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو اتنا ریزہ ریزہ کر دیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں تو صحیح بعض اجسام میں امکان مذہب جمہور متکلمین ہے اور بعض میں وقوع مذہب محمد بن عبدالکریم شہرستانی یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے اور علم حق عز وجل کو یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے۔

پھر نہایت پوچ و باطل مسلک مشائین، پھر مشرب اشراقیین،

علم اس کے تین جزو ہیں نفی جزو اور بیہولی سے ترکیب اور انقسام نامتناہی اور تینوں باطل ۱۲ منہ غفرلہ

علم اس کے بھی تین جزو ہیں اول و سوم وہی اور دونوں باطل، دوم اتصال ہر جسم اس کی کلیت پر

جزو صحیح نہیں۔ ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لائتجزائی سے ہوں ۱۲ منہ غفرلہ

لہ القرآن الکریم ۶/۵۰

پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت، پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر جزم۔ اور صحیح یہ ہے جو توفیقہ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا۔ ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں مگر الحمد للہ آیات کریمہ و دلائل قویہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ جسم متصل ہو اور تقسیم متناہی متشدد جو پوری کا اعتراف کہ اجزاء تحلیلیدہ بدایتہ ایسے ہونا لازم کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں تو ان سے حجم حاصل ہو تو واجب کہ ایسے ہوں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں تو اجزائے لاتجزئی نہیں ہو سکتے۔

اقول اولاً یہ بدایت وہیں تک مسلم ہے کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو یہی تم نے دیکھا اور یہی تمہارے فہموں میں جما ہوا ہے۔ دوبارہ جواب تمہاری جتنی بدایتیں گزریں سب قیاس غائب علی الشاہد اور صریح حکم عقل کے خلاف اپنے مالوفات کے دھوکا پر بدایت وہم تھیں یہ بھی انھیں میں سے ہے اس وقت تو جسم کو حجم توں ہے کہ خود ہی متصل وعدائی ہے اور اُسے دو چار ہزار دس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کرو جن کا اتصال ممکن، ان کے ملنے سے ضرور حجم بن سکے گا لیکن جب تقسیم اُن اجزاء پر منتہی ہو جن کا اتصال محال، تو اُن سے دوبارہ تحصیل حجم باطل خیال۔ ہاں اتنا حکم رہے گا کہ اگر یہ بے متداخل مل سکتے تو ضرور ان سے وہی مقدار جسم حاصل ہوتی۔ بس حکم بدایت اس قدر ہے نہ یہ کہ اُن کا ملنا بھی ممکن۔ جس طرح عقل ہاں ہاں وہی بدایت قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کئے جائیں اور وہ ٹکڑے انھیں اوضاع پر پھر ملا دئے جائیں دوبارہ یہی کُرہ بن جائے گا۔ اس حکم بدایت سے تمہارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ فلک کے ٹکڑے ہو سکیں کہ غرق ہے پھر وہ ٹکڑے مل سکیں کہ التیام ہے۔

ثانیاً علی اہلہا تجفی براقش (براقش اپنے ہی گھر والوں پر جنایت کرتی ہے۔ ت) اجزائے تحلیلیدہ بالفعل مانے جائیں تو صالح ترکیب ہوں اس سے جمیع اجزاء مراد، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض۔ بر تقدیر ثانی ہم پر کیا اعتراف اُسے اقسام لو جن کا انقسام ممکن، ضرور ان سے ترکیب ہو سکیگی۔ بر تقدیر اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیت ترکیب دکھاؤ، ضرور ہے کہ

علمہ کہ ہر جسم اجزائے لاتجزئی سے ہے حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ہاں اثبات جُز صحیح ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

علمہ کہ سب اجسام متصل ہیں نیز نفی جُز باطل ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

جملہ اقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کئے تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے لاتیجری کہ اگر ان میں کسی کا انقسام ہو سکے تو جمیع اقسام موجود بالفعل نہ ہوتے تو وہی آتش تمھارے کاسہ میں ہے بہر حال اجزائے لاتیجری پر انتہا واجب، فرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک متناہی ہیں تمھارے نزدیک غیر متناہی، اور اجزاء متناہی ہوں خواہ غیر متناہی کسی طرح اس قابل نہیں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں، اور ان سے حجم و ترکیب حاصل ہو، تو اعتراض نہ تھا مگر حالت خالصہ۔ اب متشدد صاحب کو چاہئے کہ اجزائے دیمقراطیسیہ پر ایمان لائیں کہ انھیں تک تحلیل ہو کر پھر ترکیب بن پڑے گی یہ ہے ان کا فلسفہ، یہ ہے ان کا تشدد و تصلف۔ ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا کہ جب بعض کفار کے جسم بعد موت اجزائے لاتیجری فرمادئے گئے جیسا کہ آیت کریمہ سے گذرا اور اجزائے لاتیجری مل نہیں سکتے تو ان کا اعادہ کس طرح ہوگا۔

اقول قدرت الہیہ کہیں عاجز نہیں ممکن کہ مولیٰ سبحنہ و تعالیٰ نے اجزائے قوتِ نور کی ہر روز قیامت اُن پر مینہ برسایا جائے گا، جیسا کہ حدیث صحیح کا ارشاد ہے اس بارش سے اُن میں بالمش ہو اور بالیدگی اُن کو اجسام قابل اتصال کہ دے بعد امتزاج اُن سے وہی جسم متصل وحدانی حاصل ہو جیسے قطرات کے ملنے سے جسم آب اور بعد اتصال اُس مقدار کی طرف رد فرمادیا جائے جس پر دُنیا میں تھا اوکھا شاء ربنا و علیٰ ما یشاء قدیر (یا جیسا ہمارے رب نے چاہا اور وہ اپنے چاہے پر قادر ہے۔ ت) ظاہر ہے کہ یہاں اُس اعتراض کی گنجائش نہیں جو علامہ کبیر العلوم نے شبہ ۲۱ کی تقریر میں اس احتمال پر کیا کہ ممکن کہ سرکانے سے وتر میں تخیل ہو کہ خود بڑھ جائے، یہ احتمال خود ہی مہمل تھا اس پر رد کیا کہ تمھارے نزدیک تو مقدار انضمام اجزاء سے بڑھتی ہے یہاں وتر میں کون سا جُز بڑھا، اور اگر جُز خود ہی بڑا ہو جائے تو جُز کب رہا خط ہو گیا۔

اقول یہ رد وہاں بھی جیسا تھا ظاہر ہے اوکھا متکلمین نے یہ کہا کہ انضمام اجزاء سے مقدار بڑھتی ہے، یہ کب کہا کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے۔

ثانیاً بعد تخیل جُز نہ رہا تو اس کا جُز نہ رہنا کس نے واجب کیا تھا، غالباً اسی لئے اخیر میں فرمادیا فافہم (پس غور کرو۔ ت) مگر ہمارے کلام پر تو بفضلہ تعالیٰ اسے راساً و رد نہیں کہا لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ ت) یہ ہے وہ جس کی طرف ہماری نظر مودعی ہوئی۔

والعلم بالحق عند ربنا وهو اور حق کا علم ہمارے رب کے پاس ہے اور

بكل شئ عليم وعلى سيدنا محمد و
آله وصحبه الصلوة والسلام
آمین۔ والحمد لله رب العالمین۔
وہ ہر چیز کو جانتے والا ہے اور ہمارے آقا ،
آپ کی آل اور اصحاب پر درود و سلام ہو،
آمین۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو
پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ (ت)
